

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

25

فلسفة الفقه

دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي

محمّد مصطفوي

فلسفة الفقه

دراسة في الأسس
المنهجية للفقه الإسلامي

محمد مصطفوي

فلسفة الفقه

دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي



المؤلف : محمد مصطفوي
الكتـاب : فلسفة الفقه (دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي)
المراجعة والتقويم : فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف : حسين موسى
الإخراج والصفّ : هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى : بيروت، 2008



Philosophy of Fiqh:
A study in methodical basis of Islamic Fiqhâ

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف : 826233 (9611) ـ فاكس : 820387 (9611) ـ ص . ب : 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

المقدمة

هل يمكن لعلم من العلوم (أومعرفة من المعارف) أن لا تكون له فلسفة؟ تلك الفلسفة التي تقوِّم وجهة العلم وتصحح منهجه وتطوِّر منطقه وتنظِّم أبحاثه وتسعفه حين يخبو في البلوغ إلى الأهداف التي يجنح إليها.

يبدو أننا نعيش في عصر أصبحت فلسفة العلم ملازمة للعلم نفسه؛ بحيث لا يمكن تصور علمٍ من دون فلسفة والعكس بالعكس، وذلك باعتبار أن فلسفة العلم هي علم العلم وحكمته التي أخذت على عاتقها مهمة البحث عن قضايا مهمة بالنسبة إلى العلم، مثل البحث عن البنية المنطقية للعلم، منطق تطور العلم، تنظيم العلم، سوسيولوجيا العلم وقبل كل ذلك الأهداف التي يسعى إليها العلم، وذلك ضمن دراسة تحليلية ـ نقدية من خارج العلم، منطلقاً من هدف تقويمي أساسه السعي نحو تصحيح خطى العلم المعرفية وتطوير مناهجه البحثية ومساعدته على تخطي العقبات التي تعترض مسيرته العلمية.

وبطبيعة الحال، فإن الفقه ليس استثناءً من سواه من العلوم التي

تسعى وباستمرار لتنمية الفكر الفلسفي إلى جانب العمل العلمي والمعرفي، صوناً للمعرفة وتسديداً لخطواتها المستقبلية نحو مزيد من التطور والازدهار في بعدها النظري والعملي.

ثم إن تطوير الصناعة الفقهية والعمل الاجتهادي باتجاه التنظير (إبداء نظريات كبرى) بحاجة إلى مداخل أهمها: تطوير علوم المناهج، فلسفة الفقه و ترتيب وتصنيف الموضوعات الفقهية. وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة لهذه الموضوعات، فإن الكتابات المعاصرة لم تتقدم بهذا الاتجاه بشكل يدعو إلى التفاؤل؛ حيث إن جهود المعاصرين اقتصرت على الشرح، وشرح الشرح، والتعليق على الشرح، والتقرير، وتحرير التقرير، وهكذا مما أولد مزيداً من عدم الثقة بالنفس وروح التبعية الفكرية التي ينبذها الاجتهاد السليم. وفي أحسن أحوالها، فإن تلك الجهود اتجهت نحو أعمال شكلية كصوغ المادة الفقهية بلغة بسيطة وأسلوب سهل ـ وهو عمل مشكور بدوره ـ أو التوصية بالاستعانة بوسائل الإيضاح المعاصرة كالرسوم التوضيحية والخطوط البيانية والجداول والخرائط وغيرها، واستخدام معارف العصر في بيان الأحكام الشرعية أو في ترجيح بعض الآراء الفقهية، أو تزويد الكتب الفقهية بالفهارس التحليلية وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى دعوات أخرى كالدعوة إلى بناء نظرية لغوية متكاملة وشاملة للفقه، أو الدعوة إلى تفعيل عملية «تأويل النص» في الواقع الفقهي من خلال تأسيس اعتبارات جديدة لإدراك المعنى وتحديد مداليل النصوص الدينية. إن هذه الأمور وغيرها مهمة بدورها وتعالج جزءاً من المشكلة، غير أنها قضايا شكلية مقارنة بالمشاكل الأساسية التي يعاني منها العمل الفقهي والفكر الاجتهادي في عصرنا. إذ إن الجهد الذي سُمِّي بلسان أسلافنا بـ «الاجتهاد» لفرادته

ومستواه النوعي والتميز في الطرح والمضمون والنتائج تحول بفعل الزمن الرديء إلى جهد هزيل وعمل غير متماسك الذي يجسد التقليد بكل أبعاده وتم إلباسه ثوب الاجتهاد زوراً، ذلك الجهد الذي بات منهجه المفضل الجدل العقيم على طريقة (إن قلت، قلت) ونتائجه المفضلة تلك الأعمال المكررة التي تمثل قمة السطحية في الطرح والتقليد في المضمون والسرد في الفكر والتكرارفي النتائج.

ونظراً إلى أن هدفي الأساس قبل سواه هو العمل بجد وإلحاح نحو إيجاد تغيير إيجابي في نمط الفكرالاجتهادي، ومراجعة موضوعية للموروث بتجديد لغته ومصطلحاته وأطر تنظيمه وطريقة إدارته ومستويات تحليله؛ بحيث يصبح أكثر اقتراباً من المستوى الإنساني الحسي والملموس والواقعي وأكثر إدراكاً للواقع بكل تعقيداته وتعرجاته، وأكثر قدرةً على الاستيعاب والمعالجة. ولكن ذلك كله يتطلب إجراءات عديدة فنية ومنهجية ونظرية تمس مضمون المادة الفقهية وشكلها في آن واحد معاً. وتبدأ بإعادة هيكلة المادة الفقهية، وهندسة علم الفقه عبر علم مساعد يؤسس لعمل اجتهادي مبني على اعتبارات واقعية وملموسة في ظل فلسفة وأهداف وسياسات جامعة وواضحة تنطلق من قواعد العلم واعتباراته القيمية وأسسه المبدئية ومتطلباته العلمية والمعرفية.

إن التقدم والازدهار في مجال المعارف والعلوم بعكس التأخر والانحطاط ليس وليد لحظة معرفية، بل إنه ثمرة عمل تراكمي وجهد جماعي، وقبل هذا وذاك قناعة راسخة تنمو وتزدهر في ظل شروط وإشتراطات موافقة، كما تخبو وتندثر تحت تأثير شروط وإشتراطات مخالفة . إن الخواء في النظر والعمل قبل أن يعشعش في عقول الناس

يدب في نفوسهم، ومن هنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ ومن ثم يتجسد في العمل والممارسة. فنقطة الانطلاق من النفس وإليها بإرادة فاعلة وطلب ملح وإصرار في الطلب، يليها السعي لمواجهة العوائق التي تلقي بظلالها في واقعنا الفكري (العلمي) والعملي من خلال التصورات المهيمنة على عقولنا، والعقلية التي نذير بها قضايانا، وبخاصة تلك المتصلة باستخدام العقل وإدارة العمل الاجتهادي.

إن هذه الدراسة المتواضعة خطوة في هذا الاتجاه، ولا شك في أنها كأي خطوة مماثلة لا تخلو من اشكالات ولا أدّعي الصواب فيما ورد فيها من أفكار سواء كنت عارضاً للفكر أو متبنياً له، وأملي أن يزودني القرّاء الأفاضل بآرائهم القيمة كي نستفيد منها في طبعة جديدة للكتاب.

والله من وراء القصد.

محمد مصطفوي

لولياء، في 20 ـ 06 ـ 2008م

تمهيـــد
التعريف بفلسفة الفقه

1 ـ المقصود بفلسفة الفقه

فلسفة الفقه حقل معرفي جديد، دخل مجال الفقه أسوة بالفلسفات المضافة ـ المركَّبة تركيباً إضافياً ـ كفلسفة القانون، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ.

والمقصود بالفلسفة[1] المضافة ـ فلسفة العلوم ـ: هي الأبحاث

(1) لمزيد من التوضيح حول فلسفة الفقه نذكر تعريفاً بوصفها مركباً إضافياً مكوناً من كلمتين: (فلسفة وفقه) ويستلزم ذلك بيان المقصود بجزأي المركب الذي أضيفت إحدى كلمتيه إلى الأخرى. فالفلسفة، بمعناها الاشتقاقي، تعود إلى لفظتين يونانيتين هما (Philo) وتعني المحبة و (Sophia) وتعني الحكمة، فيكون المعنى أن الفلسفة هي محبة الحكمة. وليس لهذا المعنى الاشتقاقي أي مفهوم في المركب الإضافي. وأما الفلسفة بحسب إطلاقاتها التاريخية فقد استعملت في المعاني الثلاثة التالية:

1 ـ أُطلِقت لفظة الفلسفة في البداية على جميع المعارف البشرية، وتضمنت جميع العلوم الحقيقية ما عدا العلوم الاعتبارية المحضة.

2 ـ استعملت لفظة الفلسفة ليراد بها بعض الأقسام السابقة، وبخاصة الأبحاث المرتبطة بما وراء الطبيعة. (الميتافيزيقا).

3 ـ الاستعمال الثالث للفظة الفلسفة هو الأبحاث التي تعتمد المنهج التجريبي في دراسة القضايا المرتبطة بها.

النظرية والتحليلية حول العلم الذي تضاف لفظة الفلسفة إليه، فمثلاً: فلسفة التاريخ تعني المباحث النظرية المرتبطة بعلم التاريخ كالبحث عن أن التاريخ هل يسير وفق قانون صارم؟(حيث كان الماركسيون ينادون بجبرية التاريخ)، أم أن التاريخ ليس له صيرورة غير ضرورية؟ ولا تتصف القضايا التاريخية بالحتمية، بل إنه من صنع الإنسان ونتيجة عمله، وباستطاعة الإنسان التحكم بمجرى التاريخ و وقائعه.

ولذا يمكن القول إن لفظة «الفلسفة» حينما تضاف إلى علم ـ أيٍّ علم كان ـ تعني الأسس والمبادئ العامة لذلك العلم مضافاً الى المباحث التاريخية المتصلة بالعلم. ففلسفة التاريخ تعني الأسس والمبادئ العامة لعلم التاريخ. وهو إطلاق جديد للفلسفة، ولا يتعارض هذا الإطلاق مع المعاني الأخرى للفلسفة، حيث إن لكل إطلاق مجاله الخاص، ثم إن البحث الفلسفي حول علم، يعني بالنتيجة البحث العقلي حول الأسس والمبادئ العامة لذلك العلم.

وعليه، يمكن تعريف فلسفة الفقه بأنه: «الحقل المعرفي الذي يتخذ

= وفي ضوء الإطلاق الأخير، فإن الفلسفة تعني المعارف التعقلية (غير تجريبية) ما عدا الرياضيات والفيزياء الرياضية والمنطق الرياضي، وتشمل المنطق، ومباحث المعرفة (الإبستمولوجيا) ومعرفة الوجود (الأنطولوجيا)، ومعرفة الله، ومعرفة النفس (السيكولوجيا) النظرية، وعلم اللغة والألسنيات، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق، والاجتماع، والسياسة والقانون والإدارة وغيرها.

وأما الفقه، ففي اللغة بمعنى مطلق الفهم، أو فهم مراد المتكلم من كلامه، وغلب استعمال الفقه على العلم بأحكام الدين. وفي الإصطلاح، كان الفقه يطلق في صدر الإسلام على العلم بالقواعد الشرعية بجميع أنواعها (اعتقادية كانت أم عملية)، ولما تمايزت العلوم ضاقت دائرة الفقه وأصبح مختصاً بجزء من أجزاءه وهو «القواعد العملية» فقط. من هنا أتى تعريف الفقه في الاصطلاح بأنّه «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية». (الشيخ حسن زين الدين: **معالم الدين**، ط. عبد الرحيم، ص 22).

من الفقه موضوعاً له، فيبحث حول مبادئ وأسس القضايا الفقهية بحثاً نظرياً وتحليلياً، ويبين دور العلوم والعوامل المختلفة في عملية الاستنباط الفقهي بنظرة تاريخية».

أ ـ توضيح التعريف:

يتبيَّن من خلال التعريف الآنف الذكر أن فلسفة الفقه تتناول المسائل التي في حوزتها خارج دائرة الاستنباط الفقهي، على عكس علم أصول الفقه، كما سيأتي. وتسعى إلى الغور في ماهية علم الفقه وهدفه والمناهج والأسس والآليات التي يعتمد عليها، وتتولى تبيين التنظيم الأمثل لهذه المناهج والآليات[1]. كما أنها تُبيِّن دور وتأثير العوامل والعناصر الظاهرة والمضمرة المكوِّنة للموقف الفقهي مثل رؤية الفقيه الكونية، وثقافته، ودرجة وعيه، والعوامل المحيطة به من القيم والأعراف والتقاليد السائدة في مجتمعه وغيرها من العوامل الإجتماعية والسياسية والاقتصادية والمعرفية وذلك بهدف إنجاز قراءة أخرى لمختلف الفقهاء، تختلف عن القراءة السائدة في مجال عملية الاستنباط الفقهي.

2 ـ نشأة فلسفة الفقه

إن بذور فلسفة الفقه تكمن في مساهمات العلماء والفقهاء[2] الذين نظروا إلى الفقه ونظّروا له خارج دائرة الأمر التعبدي المحض ـ فيما

---

(1) مما يعني أن فلسفة الفقه ليست علماً توصيفياً بحتاً، بل معياري أيضاً.

(2) ويدخل في هذا المجال مساهمة «أبي إسحاق الشاطبي» في مجال مقاصد الشريعة، ومساهمات الأصوليين الإمامية في مجال القضايا العقلية ولا سيما مساهمة «الفاضل الطالقاني» في مجال مناطات الأحكام ومساهمة «السيد محمد باقر الصدر» في الكشف=

عدى العبادات ـ وقاموا بطرح مباحث نظرية ـ معرفية وتحليلية ـ حول القضايا الفقهية. غير أن التسمية من ابتكار العقد الراهن لم يتداولها الدارسون إلَّا في السنوات الأخيرة.

على أنَّ المباحث النظرية والتحليلية التي نتناولها في هذا الكتاب ليست اقتباساً في نوعها، وإنّما هي جهود نظرية مستقلة، تعتمد على اعتبارات نظرية خاصة، حيث تم النظر إلى الفقه، تارةً بنظرة فلسفة العلم(علم الفقه)، وأخرى بنظرة فلسفية إلى الفقه وقضاياه. وكما هو واضح، فإن النظرة الأولى هي من معارف الدرجة الثانية. في حين أن مباحث النظرة الثانية هي من ماورائيات الفقه وهي من معارف الدرجة الأولى، وتشتمل على الحقائق، والقيم والاعتبارات الفقهية والفقاهتية.

3 ـ موضوعات فلسفة الفقه

سبق أن ذكرنا أن فلسفة الفقه تبحث حول الفقه (العلم) والقضايا الفقهية (مواقف، رؤى وأحكام) ويمثل الفقه والقضايا الفقهية الموضوعات الأساسية لها، ويتم البحث عنها تارةً على مستوى التصوّر وتحليل ماهيّة العلم والقضايا المرتبطة به، بمعنى أن الفقيه كيف ينظر إلى الفقه وقضاياه وماذا ينتظر منهما. هل الفقه علم دنيوي أم أخروي؟ أم هما معاً؟ وما هي مهمته؟ هل هي مهمة فردية أم اجتماعية؟ وهل هذه

= عن المذهب الاقتصادي في الإسلام وإبداء نظرية منطقة الفراغ التشريعي في القوانين الشرعية، ومساهمات غيرهما.

انظر: الشاطبي، أبي إسحاق: الموافقات في **أصول الشريعة**، وإعادة تحريرها للشيخ محمد الطاهر عاشور، و الطالقاني، علي: **مناط الأحكام**، والصدر، السيد محمد باقر: **الأعمال الكاملة** (اقتصادنا و البنك اللاربوي في الإسلام).

المهمة ذات الصلة بالحضارة والقضايا الكونية وعنصر الزمان والمكان أم لا؟ وما إلى ذلك من الأسئلة المتصلة بالموضوع.

وأخرى يبحث حولهما على مستوى التصديق والإذعان المرتبطان بقضية الإفتاء وتحديد الموقف الشرعي، بمعنى أن تصديق الفقيه لقضية من القضايا الفقهية إلى ماذا يستند من الأسس والمبادئ؟ وكيف يتم الإذعان والتصديق لدى الفقيه؟ وما هي الآليات التي يتبعها للوصول إلى الرأي الشرعي؟

وما هو دور العلوم والمعارف المختلفة في إيصال الفقيه إلى رأيٍ معين؟ وما هو تأثير المواقف الكلامية، والنزعة التفسيرية للفقيه ورؤيته الكونية وتصوراته النظرية، في عملية الاستنباط الفقهي وغيرها من الأسئلة المتصلة بتصديقات الفقه.

4 ـ خصائص فلسفة الفقه

تتمثل خصائص[1] هذا الحقل المعرفي في الخصائص التالية:

أ ـ من حيث الغرض:

إن غرض الفقيه في فلسفة الفقه يختلف وغرض الفقيه في أصول الفقه، حيث إن الأوَّل ينظِّر بغرض تفسير ظاهرة الاستنباط، في حين أنَّ الثاني يسعى للتنظير بغرض الاستنباط.

بتعبير آخر، الأصولي غرضه الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال

---

(1) تم التركيز على هذه الخصائص ـ تحديداً ـ قياساً على علم أصول الفقه لتوضيح وجوه الإفتراق بينه وبين فلسفة الفقه.

تقعيد وقوننة الاستنباط، في حال أن الفيلسوف في الفقه يسعى لفهم ملابسات وصول الفقيه إلى حكم شرعي معين، وتفسير ظاهرة الاستنباط.

الأصولي يسعى للتقعيد من أجل إنجاز العمل الفقهي، والفيلسوف في الفقه يسعى لفهم كيفية تحقق ذلك الإنجاز من قبل الفقيه. الأصولي يضع أو يستعير آليات العمل الاستنباطي والفيلسوف يسعى لتفسير عمل تلك الآليات الموضوعة والمستعارة في عملية الاستنباط.

ب ـ من حيث النطاق:

إن دائرة فلسفة الفقه ونطاقها تختلف عن دائرة أصول الفقه، باعتبار أن أصول الفقه هو الجهاز المقنّن (المنضبط) لاستنباط الأحكام الشرعية، في حين أنَّ جهاز الاستنباط الفقهي يشكل أحد موضوعات فلسفة الفقه؛ وذلك لأن نطاق أصول الفقه هو نطاق العناصر المؤثرة في عملية الاستنباط الفقهي الأعم من المشاركة بالفعل وغير المشاركة بالفعل ولكن الفاعلة والموجِّهة لعملية الاستنباط الفقهي، حيث إنه من الممكن أن لا يدخل عنصر في عملية الاستنباط بشكل مباشر، كالعناصر الأصولية، غير أنه قد يساهم في توجيه العمل الاستنباطي سواء لجهة تحديد المنهج الذي يتبعه الفقيه في الاستنباط أو للمساهمة في تحقيق الإذعان أو نوعية الإذعان لدى الفقيه وذلك مثل الرؤية الكونية والعوامل السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

ج ـ من حيث المهام والوظيفة:

يوفِّر علم أصول الفقه أحد عنصري عملية الاستنباط الفقهي، ويدخل في عملية الاستنباط، ويقرِّر ويساهم في تلك العملية، في حين

أن فلسفة الفقه لا تدخل في عملية الاستنباط الفقهي بصورة مباشرة، بل تراقب تلك العملية عن قرب، وترصد خطوات الأصولي والفقيه واحتكاك أصول الفقه والمعارف الأخرى في عملية الإستنباط، وتفسر تلك الخطوات وتقوِّم العملية بأكملها، وتناقش مباديها ومبانيها مناقشة علمية ونقدية.

يُعدُّ علم أصول الفقه أداة توظيفية في عملية الاستنباط الفقهي، في حين أن فلسفة الفقه هي أداة تقييمية وتفسيرية لعملية الاستنباط الفقهي.

د ـ من حيث طبيعة البحث:

فلسفة الفقه تمارس البحث والتأمل حيال القضايا الفقهية، من خارج الفقه، بالبحث الحر، المنطلق من كل قيد فقهي أو فقاهتي، مفترضاً القضايا الفقهية أمراً واقعاً وظاهرةً ناجزةً، فيتأمل فيها الباحث متسائلاً عن كل ما يرتبط بها من قريب أو بعيد، من دون الإذعان للقيود التي تمليها الدائرة الخاصة بالفقاهة، والتي يتقيد بها الفقيه والأصولي عند إصدار رأي تقريري أو تقويمي حيال قضية من القضايا.

5 ـ أهمية دراسة فلسفة الفقه

تتمثل فوائد دراسة فلسفة الفقه بالأمور التالية:

أولاً: من فوائد، فلسفة العلم بوجه عام، هو ما تقوم به من العمل النقدي، وذلك انطلاقاً من أنَّ عمل فلسفة العلم في الحقيقة هو تقويم العلم ومعطياته، والتقويم يستلزم النقد المستمر للعلم، وهذا ما يؤدي إلى تطوير العلم. ولا يستثنى علم الفقه عن باقي العلوم، فالنقد الدائم لهذا العلم يساهم في عملية تطويره. ويفتح مجالات واسعة أمام الفقه

والفقيه. كما يطرح أسئلة جديدة، ويطلب من الفقه خوض هذه المجالات الجديدة والإجابة عن تلك الأسئلة وهذا مايؤدي إلى تطوير الفقه بشكل مستمر.

ثانياً: إن فلسفة الفقه تنطلق من مبدأ عقلانية «العمل الفقهي» وتسعى لتبرير عملية الاستنباط عقلياً وعقلانياً، وتوضِّح كيفية خضوع عملية الاستنباط كباقي الأعمال العقلانية لضوابط العمل العقلاني، ولا سيّما تلك المجالات المتصلة بالمعاملات (بالمعنى العام). كما أنّها توضح أن تقديم الحلول الناجعة لقضايا الحياة لايمكن تحقيقها خلال الفقيه المنعزل عن المجتمع ومشاكله، الغارق في القضايا الذهنية والافتراضات البعيدة عن الواقع المعاش ومتطلباته.

ثالثاً: من فوائد فلسفة الفقه، أنها تبين للفقيه، ما يقوم به حين الاستنباط، وتوضح كيفية تكوّن العمل الفقهي من الداخل، بتحديد مكونات وحيثيات العمل الفقهي، وهذا لا يعني بتاتاً عدم وعي الفقيه بعمله الفقهي، بل بمعنى أن النظر الكلي والعام للفقيه إلى طبيعة عمله الفقهي يحول دون إرجاع كل جزء من عمله إلى أصله. ومن إختصاص الفيلسوف في الفقه تجزئة وتحليل العمل الفقهي بالنظر إليه من خارج دائرة الفقه وإرجاع كل جزء منه إلى مكوناته الأصلية.

رابعاً: من فوائد فلسفة الفقه، قيامها بمهمة إظهار وتحديد العوامل المؤثرة في العمل الفقهي، وتوضيح ما تستند إليه عملية الإستنباط من أمور خارج علم الفقه، وهو ما يدعو إلى البحث عن صلة العلوم بعضها بالبعض الآخر، ومناقشة النظريات المطروحة في هذا المجال كنظرية التأثير المتبادل بين العلوم، بحيث إذا طرأ تغيير على صعيد معطيات علم

من العلوم ذات الصلة، فإن له تأثير مباشر أو غير مباشر على صعيد المجالات العلمية المرتبطة بها، بغية الوصول إلى نظرية مقبولة على صعيد تبيين علاقات العلوم بعضها بالبعض الآخر ومن ثم دراسة صلة الفقه بباقي العلوم في ضوء تلك النظرية.

6 ـ منهج البحث

إن المنهج الذي اعتمدناه في هذه الدراسة، هو منهج تركيبي، عقلي ـ تحليلي ـ تاريخي، فهو تركيبي لما ينطوي عليه من رؤية كلية تعود إلى مجموع الفقه، وماهيته ودوره التقنيني العام، وهو عقلي بمعنى ارتكازه على قاعدة العقل في تقويم العمل الفقهي وقضاياه. وهو تحليلي لاعتماده على تجزئة وتحليل العناصر والعوامل المؤثرة في عملية الاستنباط الفقهي. وهو تاريخي لابتنائه على المعطيات التاريخية لعلم الفقه منذ نشأته، مروراً بمراحله التاريخية، ووصولاً إلى الواقع الفعلي لحركة الفقه والاجتهاد.

7 ـ أهم مسائل فلسفة الفقه

لقد ذكرنا في ما سبق أن فلسفة الفقه تبحث عن أسس ومبادئ القضايا الفقهية، وتنظر إلى الفقه من خارج دائرة الفقه، ومن هذا المنطلق هناك العديد من المسائل التي تدخل ضمن البحث الفلسفي عن الفقه، نتناول أهم تلك المسائل ضمن أقسام وفصول، فبعد توطئة منهجية، حيث نبحث فيها عن أصول الفقه كعلم منهج للفقه، نتناول في هذا الكتاب الأسس النظرية للاجتهاد الفقهي وذلك ضمن فصولٍ خمسة:

ففي الفصل الأول نبحث عن الأساس المعرفي لعملية الاجتهاد،

وفي الفصل الثاني نبحث عن صلة الفقه بباقي العلوم، وفي الفصل الثالث نعرض للغة الفقه، وفي الفصل الرابع نتناول أساس الإلزام في الفقه الإسلامي وفي الفصل الخامس نتناول نطاق الفقه ودائرته.

توطئة منهجية:
علم أصول الفقه وإشكالاته

تمهيد

نشأ علم «أصول الفقه» بهدف تقنين عملية الاستنباط بعد انقضاء عصر النص[1] ـ وفاة النبي (ص) عند المذاهب الأربعة وانتهاء عصر الغيبة الصغرى عند الإمامية ـ ، وإن كانت بذور هذا العلم موجودة في عصر النص أيضاً[2]. غير أن التدوين الأساس بدأ حينما اختلف العلماء

(1) انظر: الصدر، السيد محمد باقر؛ **المعالم الجديدة للأصول**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 1401هـ ـ 1981م، ص54 ـ 55. **ومقدمة أحمد شاكر على الرسالة للشافعي**، دار التراث، القاهرة، ط2، 1979م. وسانو، د. قطب، **أدوات النظر الاجتهاد المنشود**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ، 2000م. ص 29 ـ 30.

(2) حيث بدأ الاجتهاد في عصر الرسول (ص) ومارسه بعض أصحابه بمباركة من النبي (ص) وفي محضره كما هو الحال مع «معاذ بن جبل» و «عبد الله بن مسعود» وغيرهما. انظر: الخزاعي: **تخريج الدلالات السمعية**، ص 91. والقزويني: **سنن ابن ماجة، كتاب الطلاق**، ج1، ص 653. وابن قدامة: **المغني**، طبعة مكتبة القاهرة، د.ت.، ج8، ص 197. كما مارس الافتاء والاجتهاد بعض أصحاب الأئمة مثل: «أبان بن تغلب بن رياح»، و «أبو بصير الأسدي» و «يونس بن عبد الرحمن»، و«فضل بن شاذان». انظر: الخوئي، السيد أبو القاسم: **معجم رجال الحديث**، ج1، ص147 و ج18، ص188. وبحر العلوم: **رجال بحر العلوم**، ج3، ص 215. حيث ينقل عن السيد=

في تحديد الموقف الشرعي تجاه قضايا الحياة الفردية والاجتماعية انطلاقاً من النَّص. فاستدعى ذلك وجود علم يتولى تحديد المنطلقات الأساسية في فهم النص. يقول «ابن خلدون» في هذا الصدد: «واعلم أن هذا الفن ـ علم الأصول ـ من الفنون المستحدثة في الملَّة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم به»[1].

وتحوَّل علم أصول الفقه في ما بعد ـ بفضل التراكم الزمني والنفسي والمعرفي ـ إلى «قاعدة الأحكام الشرعية، وأساساً لفتياها»[2]، و«أشرف العلوم الذي ازدوج فيه العقل والشرع»[3]. و«منطق الفقه»[4]،

= المرتضى في رسالةٍ له في **أخبار الآحاد** أنه «قد كان في رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين». وفسَّر بعض الفقهاء مثل السيد السيستاني «القياس» هنا بالنقد الداخلي للخبر. انظر: السيستاني، السيد علي: **الرافد في علم الأصول**، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1414هـ، 1994م، ص 12.

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986، ص 288.
(2) الأسنوي، عبد الرحمن بن حسن: نهاية السؤول شرح منهاج الأصول، لعبد الله بن عمر البيضاوي، ج1، طبعة مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، د.ت.، ص 2.
(3) الغزالي، أبو حامد محمد: **المستصفى في علم الأصول**، ج1، دار المعرفة الحديثة، بيروت، د.ت.، ص4.
(4) الصدر، السيد محمد باقر: دروس في علم الأصول، ج1 ـ 2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص46. وانظر مناقشة هذه الصفة لعلم أصول الفقه في كتاب **شرح مسلم الثبوت** للبهاري على هامش كتاب **المستصفى في أصول الفقه** لأبي حامد الغزالي، دار صادر، بيروت، ص 10.

و«منهج الاستدلال النظري ضمن دائرة العلوم الإسلامية»[1]، و «الأساس المعرفي ـ إبستمولوجي ـ لعلم الفقه»[2] بل «علم منطق الشرع»[3] و«الأساس الذي تبتنى عليه قضايا العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وسياسة واقتصاد وما إلى ذلك»[4]. و«أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»[5].

وفي المقابل اعتبره بعض الأخباريين من الإمامية علماً ملفَّقاً، لم يؤسَّس على اعتبارات واضحة يقول «القطيفي»: «فاعلم أنَّ علم الأصول ملفق من علوم عدة، ومسائل متفرِّقة، بعضها حق وبعضها باطل، وضعه العامة لقلة السنن عندهم الدالة على الأحكام»[6]. كما اعتبره آخرون: «من أكثر العلوم استعارةً»، ووصفه البعض الآخر بالعلم الافتراضي، الذي حوَّل الفقه بدوره إلى علم الفرضيات، بحيث «أصبح الفقه يثمر من النظر والافتراض أكثر ممّا يثمر من الوقائع والعمل»[7]، وذلك على

---

(1) الأراكي، محسن: «المعالم العامة لمدرسة الشهيد الصدر الأصولية» (مقال)، مجلة **الفكر الإسلامي**، العددان الثامن عشر والتاسع عشر، ص 107.

(2) عزتي، د. أبو الفضل: «دليل العقل في التشريع الإسلامي والتشريع الغربي» (مقال)، **مجلة الفكر الإسلامي**، العدد التاسع، ص 111.

(3) فضل الله، د. مهدي: **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص5.

(4) الأراكي: مصدر سابق، ص107.

(5) ابن السمعاني، منصور بن محمد: قواطع الأدلة، ورقة مخطوطة مكتبة فيض الله رقم 927، نقلاً عن: النشمي، د. عجيل: «مقدمات علم أصول الفقه» (مقال)، **مجلة الشريعة الإسلامية**، العدد الثاني، محرم 1405هـ، نوفمبر 1984م، ص153.

(6) الكركي، محمد بن عبد العال: **هداية الأبرار**، ص 233 ـ 234. نقلاً عن القطيفي. ورد في السيستاني: **الرافد** المصدر نفسه.

(7) الزرقاء، مصطفى أحمد: **المدخل الفقهي العام**، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1957، ص 125 ـ 126.

عكس واقع الفقه في زمن النبي (ص)، وأصحابه بل التابعين، حيث كان الفقه واقعياً لا نظرياً، يتصل بالحوادث والنوازل، ولم تكن الحوادث تفترض افتراضاً.

واكتشف البعض في علم الأصول مشكلات منهجية باعتبار «أن علم الأصول تأثّر في وقتٍ مبكر جداً بعلم الكلام والفلسفة، فأصبح شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج، وسيلة... فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نصّ تشريعي في الكتاب والسنّة ـ في ما نحسب ـ وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، وذي المنهج»[1].

ولذلك نجد أن «التفكيكيين»[2] دعوا إلى استخراج الحقائق والمعارف الدينية مباشرةً من الكتاب والسنّة، من غير الركون إلى الأفكار البشرية والفلسفات المتداولة. كما تبنّى هؤلاء اعتماد المنهج التحقيقي في الاجتهاد بدل المنهج التقليدي[3] السائد.

كما ظهر اتجاه في العقود الأخيرة في المدرسة الأصولية في حوزة قم، يرفض الاستفادة من القواعد العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً في

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي: **التجديد في الفكر الإسلامي**، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1977، ص 64 ـ 65.

(2) اتجاه فكري يدعو إلى الاستبعاد الكلي لإفرازات الفكر البشري عن مجال الدين وحقائقه. سواء تمثل هذا الفكر في منظومات فلسفية أو عرفانية أو غيره. واشتهر هذا الاتجاه بـ«مدرسة خراسان» كون دعاتهم من علماء خراسان، أمثال: موسى الزرآبادي القزويني (ت 1353هـ)، ومهدي الأصفهاني الخراساني (1365هـ)، ومجتبى القزويني (1386هـ)، وميرزا جواد الطهراني (1368هـ)، ومحمد رضا حكيمي وغيرهم. انظر: محمد رضا حكيمي: مكتب تفكيك (بالفارسية).

(3) انظر حكيمي، محمد رضا: «**الاجتهاد التحقيقي**»، كتاب **قضايا اسلامية معاصرة**، 1421 ـ 2000.

المسائل المرتبطة بعلم الأصول والفقه، وعلى رأس هذا الاتجاه السيد الطباطبائي كما هو واضح في كتاباته المختلفة[1].

في حين أن البعض الآخر يرى في أصول الفقه علماً عقيماً غير قادر على مجابهة التحديات نظراً إلى: «أن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة بل تولد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولابد لأصول الفقه كذلك أن ينشأ مع هذا الفقه الحي»[2].

كما اعتبر البعض أن علم الفقه وما يبتني عليه من أسس واعتبارات غير قادر على تأسيس نظام متكامل وقد يستطيع الإجابة عن بعض الأسئلة والتساؤلات[3].

انطلاقاً من الاعتبارات آنفة الذكر سؤال يطرح نفسه بقوة وهو: ما هي معايير تقييم العلوم والمعارف؟ هل هناك من اعتبارات وضوابط عامة نرجع إليها في إبداء النظر سلباً أو إيجاباً بخصوص علم من العلوم أو معرفة من المعارف؟ وما هو معيار «العلم» في منظار العلوم والمعارف الإسلامية؟ وهل من اختلاف بينه وبين معايير العلوم الجديدة التي نشأت في الغرب و ضمن ثقافته؟

---

(1) انظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين: **حاشية الكفاية**، ج1، ص10. و«رسالة الاعتبارات» في: رسائل سبعة، ص 123.

(2) الترابي، د. حسن: «تجديد أصول الفقه» (مقال)، ضمن: قضايا التجديد، الكتاب العشرون من كتاب **قضايا اسلامية معاصرة**، دار الأعراف للنشر، 1420هـ، 1999م، ص107.

(3) انظر: شبستري، محمد: **هرمنوتيك كتاب وسنت** (بالفارسية)، طرح نو، طهران، 1375 هـ.ش.، ص 52.

ينبغي أن نؤكِّد منذ البداية على نقطة مهمَّة وهي أنَّ «لكل حضارة من الحضارات تصور كوني للعالم؛ أي نظرة يُفهَم وفقاً لها كل شيء ويقيَّم. والتصوُّر السائد في حضارة ما هو الذي يحدِّد معالمها، ويشكِّل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملي منهجيتها، ويوجِّه تربيتها. وهذا التصوّر يشكِّل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذي تقاس به. وتصورنا للعالم هو من الأهمية؛ بحيث لا ندرك أنَّ لدينا تصوراً ما إلا حين نواجه تصوّراً بديلاً»[1].

والنقطة الأخرى هي أن للعلوم والمعارف في الثقافة الإسلامية اعتباراتها المختلفة عن الثقافة الغربية. «إذ الثقافة التي تكرست للعلوم في عصر النهضة الأوروبية، ولاسيّما بعد الثورة العلمية في القرن السابع عشر الميلادي أدت إلى تحميل صورة أو أنموذج جديد وأجنبي عن التراث العلمي السائد آنذاك، تلك الصورة التي نشأت مباشرة من خصوصية التفكير الإنساني ـ العقلاني، وما كان يسود فيه من الاتجاه العلماني. هذا ما تحقق على رغم سعي بعض الشخصيات الفكرية البارزة آنذاك في الحفاظ على الجانب القدسي من النظام العالمي»[2].

ولذلك نجد أنَّ «العلم الجديد يبتني على فلسفة تقوم على مبدأ استنتاج الأشياء بعضها من بعضها الآخر»[3]. «كما أنَّ محتوى العلم

---

(1) أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج. ن: «العلم في منظوره الجديد»، **عالم المعرفة**، العدد 134، جمادى الآخر 1409هـ ـ شباط 1989، ص 15.

(2) نصر، د. حسين: **الحاجة إلى العلم المقدَّس** (الترجمة الفارسية)، طه، قم، 1382هـ.ش.، 2003م، ص 129.

(3) العطاس، د. محمد نقيب: «الإسلام وفلسفة العلم»، ضمن: **مدخل إلى النظرة الكونية الإسلامية** (الترجمة الفارسية)، جامعة طهران، 1374هـ.ش.، 1996م، ص 70.

يؤلَّف انطلاقاً من أصالة الحقيقة[1]، وأصالة الذهن[2]، وأصالة العمل[3]، في آنٍ واحد معاً. وهذه الأبعاد من المعرفة تشكِّل أسساً أساسية لفلسفة العلم والمعرفة، تلك المعرفة التي تبنى على الأمر الذهني، الفاقد للملاك[4]، وعلى الاعتبار[5]، المحض»[6]. و«العالم حسب هذا التصور عالم مستقل وأزلي، ونظام قائم بذاته، الذي يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة»[7].

ولا شك في الاختلاف الأساسي بين هذه النظرة، والنظرة الإسلامية إلى العلوم والمعارف؛ حيث إنَّ الحقيقة ـ من منظار إسلامي ـ لا تكمن في خصائص القضايا، والاعتقادات، والأحكام فحسب، بل تعتمد على خصوصية نفس الحقيقة أيضاً.

إنّ للعلم والمعرفة في المصادر الإسلامية[8]، والتراث العلمي

---

(1) Realism

(2) Idealism

(3) Pragmatism

(4) Arbitrary

(5) Conventional

(6) (ن.م.)، وذات الصفحة.

(7) (ن.م.).

(8) حيث إنّ العلم في الإطلاق القرآني هو إدراك الشيء بحقيقته، وهو على قسمين: إدراك ذات الشيء، والآخر: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه. فالأول هو المتعدي إلى مفعول واحد، نحو: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال: الآية 60. والثاني: المتعدي إلى مفعولين، نحو: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ سورة الممتحنة: الآية 10. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ سورة المائدة: الآية 109. وربّما استعمل بمعنى الإعلام إذا كان فيه تكرير نحو: ﴿أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ﴾ سورة الحجرات: الآية 16. وفي السنة، ورد مجموعة مواصفات للعلم والعالم مثل: «الخشية ميراث العلم، وشعاع المعرفة وقلب الإيمان ومن حرم الخشية لا=

الإسلامي معانٍ مختلفة[1]. غير أنها جميعاً تشترك في الالتزام بفلسفة واحدة تعتبر الحقيقة ذات طبقات ودرجات، ولا تقصر مصدر المعرفة على الحسّ والتجربة فحسب، بل تعد الشهود والإلهام والوحي مصادر أخرى للمعرفة. كما أن التغيير في المنظار الإسلامي ليس صفة للحقيقة بشكل مطلق.

على أن الاختلاف الفلسفي بين العلوم والمعارف الإسلامية، والعلوم والمعارف الحديثة لا يعني عدم إمكانية الالتقاء والاتفاق على بعض المبادئ العامة؛ إذ كما يقول الفيلسوف والفيزيائي البريطاني «إيان باربور»: إنه «لا يوجد أي منهج علمي ثابت وحصري في مجال العلم والقضايا العلمية، ولا يمكن الحديث عن القواعد المعجزة، ولا عن المراحل المعرفية الخماسية التي تنتج نتائج علمية»[2].

ولكن في الوقت نفسه يمكن الحديث عن بعض المعايير العامة لتقويم الأفكار والنظريات تقويماً علمياً، وذلك كالمعايير الثلاثة التالية[3]:

= يكون عالماً وإن شقّ الشعر في متشابهات العلم». **بحار الأنوار**، ج2، ص52. أو ما ورد عن النبي (ص): «من ازداد علماً ولم يزدد هدىً فقد ازداد من الله بعداً».

(1) حيث نجد أول تحديد للعلوم لدى «جابر بن حيان»؛ إذ يرى «أن حد علم الدين أنه صور يتحلى بها العقل لتستعملها في ما يرجى الانتفاع به بعد الموت». كما يرى «أن حد العلم الشرعي أنه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة ديناً ودنياً، لما كان من منافع الدنيا نافعاً بعد الموت». وحسب «جابر» فإنَّ «حدّ العلم العقلي أنه علم ما غاب عن الحواس وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية... كتاب «الحدود لجابر بن حيان»، ضمن: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، لعبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص 170 ـ 171.

(2) باربور، إيان: **علم ودين** (بالفارسية)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ط2، 1374هـ. ش.، 1995م، ص 170.

(3) المصدر نفسه، ص 177 ـ 179.

أ ـ توافق النظرية والفكرة مع المعطيات الحقلية الموجودة: فمثلاً التوافق مع الاختبار في العلوم التجريبية يعد من الخصائص المهمة؛ ولذلك يسمّي «تولمن» النظرية بـ «جواز الاستنتاج»، بمعنى أنه يسمح لصاحب النظرية أن يصل إلى نتائج منطقية من خلاله.

ب ـ الاتساق الذاتي: إن الصلات المنطقية القائمة بين المفاهيم المطروحة في مجال من المجالات كالتجانس، والانسجام تؤدي إلى عدم بروز التناقضات المنطقية. وتوفّر «الصلات المتعددة الأطراف»، بين المفاهيم في الداخل والخارج.

ج ـ الجامعية: بمعنى قدرة النظرية أو الفكرة على إبراز الوحدة المضمرة في الظواهر المختلفة.

وانطلاقاً من المعايير العامة، وبالنظرة التاريخية، وبالرجوع إلى الخصائص المجالية لعلم أصول الفقه وبالاحتكام إلى المنطق وانطلاقاً من التحليل العقلي نتناول بعض الإشكالات المنهجية لهذا العلم تمهيداً لبحثنا في فلسفة الفقه:

أولاً: إشكالية الخصوصية والتميّز لعلم الأصول

السؤال الإشكالي الأول بخصوص علم أصول الفقه كعلم منهج للفقه هو السؤال عن مهمَّة هذا العلم و دوره في عملية الاستنباط؟ وأنه ماذا يوفِّر لعلم الفقه أو لباقي العلوم الإسلامية من أدوات منهجية أو معرفية؟

وجه إشكالية السؤال: أن الإجابة الدقيقة عن السؤال المطروح تحدِّد

مجال علم أصول الفقه وموضوعاته ومسائله، كما تحدِّد الأدوات المعرفية المناسبة للخوض بها في هذا العلم، وتالياً، تمنع من دخول مباحث ومسائل عديدة مصنفة تقليدياً ضمن مسائل علم أصول الفقه، وهي ليست مسائل أصولية.

ويبدو من خلال التقليد السائد في مجال العلوم الإسلامية ـ بشكل عام ـ وعلم أصول الفقه ـ بشكلٍ خاص ـ أن تمايز العلوم بأحد أمرين[1]: إمّا بتمايز الموضوعات، أو بتمايز الأغراض[2]. وقد أرجع بعض الأصوليين[3] النزاع في الموضوع إلى التفسير المشهور لـ«العرض الذاتي»؛ حيث إنهم يعتبرون الذاتية بلحاظ «المحلية»، وحينئذ يكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع. ولكن لو اعتبرنا أن المراد من الذاتية هي «المنشئية» و«العلية»، فلا يأتي التقسيم الثنائي الحاد: الموضوع أو الأغراض؛ إذ يمكن حينئذ أن يكون نفس الغرض موضوعاً أيضاً.

---

(1) ويذكر السيد «السيستاني» خمس نظريات في تمايز العلوم، وهي مضافاً إلى نظريتي التمايز بالموضوعات والأغراض. عبارة عن نظرية «ا لامام الخميني» في أن ملاك الوحدة والكثرة هو التسانخ الذاتي بين المسائل، وبناء على هذه النظرية والنظريتين السابقتين تصبح وحدة العلوم وحدة واقعية. والنظرية الرابعة، هي نظرية «السيد الخوئي» الذي اعتبر الميزان في الوحدة والكثرة مختلف ويدور أمره بين المحمول والموضوع والغرض حسب اختلاف غرض التدوين. والنظرية الخامسة هي ما اختاره، والتي اعتبر فيها أن الأساس لوحدة العلوم وكثرتها أمر اعتباري وليس واقعياً. انظر: **الرافد في علم الأصول** مصدر سابق، ص 109 ـ 110.

(2) حيث يرى ـ مثلاً ـ «المحقق الخراساني»، صاحب كفاية الأصول أن التمايز بالأغراض، وعليه فبالإمكان أن تصنَّف مسألة أو مسألتان ـ ضمن علمين مستقلين نظراً إلى الغرض الذي يترتب على كل من العلمين. انظر: **كفاية الأصول**، ج1، طبعة طهران، توتونجيان، ص 5.

(3) انظر: الصدر، السيد محمد باقر: **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، ج1، تقرير: حسن عبد الساتر، الدار الإسلامية، بيروت، 1417هـ، 1996م، ص 103.

فلو اعتبرنا أن الأساس في تمايز العلوم بما في ذلك علم أصول الفقه بتمايز الموضوع فلا بد من تحديد موضوع تدور حوله مسائل علم أصول الفقه، والمشهور لدى الأصوليين أن موضوعه: هو الأدلة الأربعة الكتاب، السنّة والإجماع، والعقل[1]. أو «هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله انطباق الكلي على أفراده»[2]. ليدخل فيه بعض الموضوعات الأخرى التي ليست من الأدلة الأربعة كخبر الواحد. أو هو «القانون الممهِّد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون آخر»[3]. أو موضوع علم الأصول «هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»[4]. أو موضوعه «الأدلة الشرعية الكلية من حيث إنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية»[5].

وانطلاقاً من هذه التعريفات وما يماثلها سيخرج عدد كبير من المباحث من دائرة علم أصول الفقه وتعتبر من المبادئ التصورية[6] أو المبادئ التصديقية[7] لهذا العلم، مثل: مباحث الألفاظ جملة وتفصيلاً.

---

(1) انظر: الميرزا أبو القاسم القمي: **قوانين الأصول**، طبعة 1233هـ ـ ج1، ص109 والأصفهاني، محمد حسين بن محمد رحيم: **الفصول في علم الأصول**، ج1، ص10. وغيرها.

(2) الخراساني، محمد كاظم: **الكفاية** مصدر سابق، ج1، ص 8.

(3) انظر: الخوئي، السيد أبو القاسم: **أجود التقريرات**، ج1، ص 3. والفياض، الشيخ محمد إسحاق: **محاضرات في أصول الفقه**، ج1، ص80.

(4) الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول** مصدر سابق، ج2، ص160.

(5) طاشكبرى زاده: **مفتاح السعادة**، ج2، ص 183.

(6) المراد بالمبادئ التصورية تلك التصورات التي تؤدي إلى المعرفة بمسائل العلم، نحو معرفة موضوعات ومحمولات مسائل العلم. انظر: الكتب المنطقية التالية: التفتازاني، سعد الدين: **منطق التهذيب**. والملاّ عبد الله اليزدي: **شرح منطق التهذيب**. والسبزواري، ملا هادي: **شرح المنظومة**.

(7) المراد بالمبادئ التصديقية تلك المبادئ التي تؤدي إلى التصديق بمسائل العلم. كالقضايا المأخوذة في أدلة المسائل وتؤدي إلى إثبات المحمولات للموضوعات. انظر: المراجع المثبتة في الهامش السابق.

وهي الجزء الأكبر من مباحث علم أصول الفقه وبعض المباحث العقلية، ولاسيّما المستقلات العقلية وغيرها؛ ولذلك نجد أن بعض الأصوليين لم يتناولوا بالبحث الأصول اللفظية[1].

وأمّا إن كان التمايز بالأغراض، فيبدو أن المشكلة أكبر بكثير؛ إذ من الصعب جداً الحديث عن غرض واحد يجتمع حوله جميع مسائل علم أصول الفقه، حيث إن الغرض يتقاطع مع مدى الفائدة والجدوى للمسائل المبحوث عنها في عملية الاستنباط الفقهي، وحسب علماء الأصول أنفسهم، فإنَّ عدداً كبيراً من مسائل أصول الفقه قليل الفائدة أو عديم الفائدة. من هذا المنطلق، وعلى سبيل المثال دون الحصر، يمكن أن نذكر المسائل والموضوعات التالية[2] حيث تعد عند علماء أصول الفقه أنفسهم عديمة الفائدة:

مباحث التعريفات كتعريف المفهوم والمنطوق[3]، والعام والخاص[4]، والمطلق والمقيد[5]، والاستصحاب[6]، والاجتهاد[7].

---

(1) انظر: الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1418هـ، 1997.

(2) إنني مدين في ذكر هذه الأمثلة للسيد مهدي مهريزي، انظر: مقالته المنشورة في مجلة «آئينه پژوهش» الفارسية (**مرآة التحقيق**)، العدد 15. تحت عنوان: «نقد طريقة تدوين وتدريس أصول الفقه في الحوزة العلمية».

(3) انظر: الخراساني: **كفاية الأصول**، طبعة مؤسسة آل البيت، قم، ج1، ص 193.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص215، والإمام الخميني: **تهذيب الأصول**، تقرير: جعفر السبحاني، ج2، ص1.

(5) انظر: الخراساني: المصدر نفسه، ص 343. والنائيني، محمد حسين: **أجود التقريرات**، تقرير: الخوئي، ج1، ص 515 ـ 516.

(6) انظر: الخراساني: المصدر نفسه، ص 385. والنائيني: المصدر نفسه، ص 342.

(7) انظر: الخراساني: المصدر نفسه، ص 463. والخوئي: **مصباح الأصول**، تقرير: سرور الواعظ، ج3، ص 434.

ومبحث الحقيقة الشرعية[1]. والاشتراك[2]، والمشتق[3]، ومقدمة الواجب[4]، ومبحث الضد[5]، وموضوع دوران الأمر بين التخصيص والنسخ[6]. والظن الموضوعي[7] والسببية[8]، ومبحث انسداد باب العلم[9]، وغيرها.

ثانياً: إشكالية العقل واستخداماته في علم الأصول

يملك العقل سلطة كبيرة في مباحث علم الأصول، إلا أن هذه الهيمنة للعقل قبل أن تكون نتيجة للاتفاق في المراد منه ناشئة عن الهالة

---

(1) انظر: النائيني: المصدر نفسه، ص 33. والامام الخميني: المصدر نفسه، ج1، ص 46. والخوئي: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص 134.

(2) الخوئي: المصدر نفسه، ص 204.

(3) حيث إن الأصوليين لا يرون ثمرة علمية وعملية لهذا المبحث ما عدا مسألة البول تحت الشجرة المثمرة.

(4) انظر: النائيني: المصدر نفسه، ص 243 ـ 248. والعراقي، ضياء الدين: **نهاية الأفكار**، ج1، ص349. والبروجردي، محمد حسين، **نهاية الأصول**، تقرير: المنتظري، ص182. والمظفر، محمد رضا: **أصول الفقه**، ج1، ص 262 ـ 263. والإمام الخميني: مصدر سابق، ص218. والخوئي: **محاضرات في أصول الفقه**، ج2، ص 425 ـ 232.

(5) انظر: الخراساني: **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 133. والامام الخميني: المصدر نفسه، ص 236 ـ 237.

(6) انظر: العراقي: **نهاية الأفكار**، المصدر نفسه، ج1، ص 558.

(7) انظر: العراقي: المصدر نفسه، ج3، ص 25 ـ 29. والنائيني: مصدر سابق، ج2، ص 19 ـ 21.

(8) انظر: النائيني: **أجود التقريرات**، ج2، ص 167. والخوئي: **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص 95. والخراساني: المصدر نفسه، ص 86 ـ 87. والعراقي: المصدر نفسه، ج2، ص 244 ـ 256. وغيرها.

(9) انظر الإمام الخميني: **تهذيب الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص203. والخوئي: المصدر نفسه، ص234. وص235. والنائيني: مصدر سابق، ج2، ص64. والعراقي: مصدر سابق، ج3، ص67 و73.

من القدسية[1] والإعجاب التي تحيط بالعقل وقدراته في علم الأصول وفي جميع الحقول المعرفية الإسلامية انطلاقاً مما ورد في النقل عن العقل. في حين أنه «لم يتحدَّد المراد منه عند الجميع، وكلماتهم في ذلك مختلفة جداً، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة على حد سواء»[2].

ثم إن أول تحديد للعقل نجده عند «جابر بن حيان» حينما عبَّر عنه بـ «العلم العقلي» و«أنَّه علم ما غاب عن الحواس وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلَّة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلّي، والنفس الكلية الجزئية، فيما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون، ويتوصل به إلى عالم البقاء»[3].

كما يعتبر تحديد «الحارث المحاسبي» (243هـ) للعقل من أقدم التعريفات، حيث يصفه قائلاً إنه: «غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة»[4]، ويضيف: «وهو غريزة

---

(1) لما ورد في السنة من التأكيد على دور العقل وأهميته وأنه أول المخلوقات وأكرمها، كما في الحديث المشهور: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب». الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، ج1، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط3، 1388هـ، ص10.

(2) الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق، ص265.

(3) جابر بن حيان: **الحدود**، مصدر سابق، ص171.

(4) الحارث المحاسبي: **العقل، فهم القرآن**، تحقيق: حسين القوَّتلي، دار الفكر، بيروت، 1971، ص203.

يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول»[1].

ومنذ البداية استعار الحكماء المسلمون التقسيمات الموجودة للعقل لدى شراح أرسطو ولاسيّما «الإسكندر الأفروديسي» الذي ميَّز بين ثلاثة أنواع من العقول وهي[2]:

أ ـ العقل الهيولاني.

ب ـ العقل بالملكة.

جـ ـ العقل الفعّال.

والمقصود بالعقل الهيولاني ـ بحسب الخوارزمي ـ هو: «القوّة في الإنسان، وهي في النفس بمنزلة القوّة الناظرة بالعين»[3]. وبحسب الجرجاني «هو الاستعدد المحض لإدراك المعقولات»[4].

والمراد بالعقل بالملكة ـ بحسب الباقلاني ـ «هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات»[5]. كما أن العقل الفعّال عبارة عن: «أن تصير النظريات مخزونة عند قوّة العاقلة بتكرار الاكتساب؛ بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد»[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص205.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن: **في النفس**، المقدمة، ص 2.

(3) الخوارزمي، محمد بن أحمد الكاتب: **مفاتيح العلوم**، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1342هـ، ص81.

(4) الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، الدار التونسية، تونس، 1971، ص81.

(5) الباقلاني، أبو بكر: **الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مكتبة نشر الثقافة الحديثة، القاهرة، 1950، ص81.

(6) المصدر نفسه، ص81.

ولم يتطوَّر مفهوم العقل كثيراً لدى المتأخرين، غير أنه بدأ يتوسع انطلاقاً من سعة دائرة المدركات العقلية وتنوعّها؛ حيث ميَّز الحكماء المسلمون بين مدركات العقل النظري ومدركات العقل العملي، فاعتبر «ابن سينا» الكثير من المدركات العقلية من نوع مشهورات مقبولة (العقل العملي) حيث يقول: «...إن العدل جميل، وإنَّ الظلم قبيح، وإن شكر المنعم واجب، فإن هذه المشهورات مقبولة، وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبيَّن بفطرة العقل»[1].

وبدأ الاعتماد على معطى العقل العملي لدى المعتزلة منذ الجبَّائيَّين (أبي علي الجبَّائي ت 302هـ وأبي هاشم الجبَّائي ت: 330هـ) حيث إنهما بحسب «الشهرستاني»، كانا «على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح، واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر»[2].

وعلى الرغم من أن الباقلاني الأشعري يعتبر الدلالة السمعية «فرعاً لأدلة العقول وقضاياها»[3]. غير أنه «يستدل أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب والسنّة»[4]. وغيرهما.

ثم إنّ المشكلة هنا لا تقتصر على عدم تمييز البعض بين العقل النظري والعقل العملي والخلط بينهما في الاستعمال، كما تحدث

---

(1) ابن سينا: **الشفاء، المنطق، البرهان**، ج3، ص66.

(2) الشهرستاني، عبد الكريم: **الملل والنحل**، ج1، ص81.

(3) الباقلاني، **التمهيد**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م، ص39.

(4) المصدر نفسه، ص39.

«المظفر» عن «النراقي» إذ ينقل رده على ابن سينا خرِّيت هذه الصناعة ـ حسب المظفر ـ بقوله: «إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته»[1].

في حين أنَّ المشكلة الأساسية هنا هي عدم التميّز بين الميدانيين في الاستخدام؛ إذ إنَّ المسافة بينهما كبيرة جداً، ولا نستطيع أن نستخدم معطى العقل النظري، المعني بالأحكام الكلية والثابتة، في مجال معطى العقل العملي، المعني بالأحكام الجزئية المتأثرة بالواقع وظروفه ومتغيراته.

ولذلك يقرِّر بحق من يرى «أن البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بحث لا مسوِّغ له من حيث الأساس؛ لأن ميدان كل منهما يختلف عن الآخر، ولأنَّ سياق قضاياهما وأحكامهما مختلف. فالاستفهام المطروح على بساط البحث هنا: هل أنَّ ما يقرره العقل يقرّره الشرع أم لا؟ استفهام خاطئ أساساً؛ لأنّ العقل المحض ليس بوسعه أن يحدّد أحكام السلوك العملي على أرض الواقع الموضوعي، وفي زحمة حياة الإنسان، بينما جاءت أحكام الشريعة لمعالجة هذا الواقع ووضع سلم أولوياته»[2].

ومن هنا، فإن ما يبحث عنه في علم الأصول تحت عنوان الملازمات العقلية المستقلة وغير المستقلة بهدف اشتقاق الأحكام

---

(1) النراقي: **جامع السعادات**، ج1، طبعة النجف، 1368هـ، ص59، ورد في: المظفر: **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص205.

(2) أبو رغيف، عمار: **الأسس العقلية**، ج1، دار الثقلين، بيروت، 1418هـ، 1997م، ص302.

الشرعية العملانية من الأحكام العقلية القبلية غير مبرر منطقياً وأمر غير متماسك لعدم السنخية بين المجالين.

ثالثاً: إشكالية اليقين وأنواعه في علم الأصول:

يعتبر «اليقين» أو القطع بمنزلة العامود الفقري لمباحث علم أصول الفقه. ويشكل القاعدة الأساسية للبناء الأصولي. وأي إشكال يوجَّه إلى اليقين، فإنه سيسري حكماً على كل جسم أصول الفقه؛ لأنَّه يمثّل البنية التحتية للفكر الأصولي. والمنهج التقليدي لأصول الفقه الإمامي يعتبر القطع حجّة ذاتية، ويحتل القطع «موقعاً متميزاً من البحث الأصولي في منهج الشيخ الأنصاري، حتى ليجدر اعتبار الشيخ الأنصاري أول من فتح باب التحقيق العلمي الواسع حول حجيّة القطع بأقسامه وما يترتب عليها من آثار، فقد تصدى الشيخ إلى تقسيم القطع أولاً إلى موضوعي وطريقي، والموضوعي إلى موضوعي صفتي، وإلى موضوعي طريقي و.. الحق يقال: إن مباحث القطع التي أبدعتها مدرسة الشيخ الأنصاري من أعظم الانجازات الفكرية التي شهدها التفكير الأصولي بعد عصر التجديد»[1].

والإشكالية المطروحة على مستوى «القطع» هي من جهتين:

الجهة الأولى: صعوبة تبرير الحجية الذاتية للقطع:

سبق أن أشرنا الى أن معظم علماء أصول الفقه الإمامي يذهبون إلى أن حجية القطع لازم عقلي، ومن هؤلاء المحقق الخراساني تلميذ

---

(1) الأراكي، محسن: «معالم مدرسة الصدر الأصولية» مقال، مصدر سابق، ص113.

الأنصاري، ويشرح ذلك أحد رواد هذه المدرسة قائلاً: «إنَّ حجية القطع من لوازمه العقلية، إنَّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته. ويدرك صحَّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجيّة من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية»[1].

وقد لاحظ الإمام الخميني على المنهج المتبع في الاستدلال على الحجية الذاتية بقوله:

«إن كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع، العمل على طبق الحالة النفسانية، فلا يعقل له معنى محصل، وإن كان المراد العمل على طبق المقطوع، والواقع المنكشف فليس هو من أحكام القطع بل مآله إلى لزوم طاعة المولى الذي يبحث عنه في الكلام»[2].

ولو اتجهنا اتجاهاً كلامياً، فيأتي هنا البحث المنعقد عند أصوليي المذاهب الأربعة حول وجود أو عدم وجود حكم إلهي معين في كل مسألة اجتهادية. وقد عدَّ البعض أقوالاً سبعة في الموضوع[3]:

أ ـ القول الأول: عدم وجود حكم إلهي معين في كل مسألة اجتهادية،

(1) الخوئي، أبو القاسم: **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص 16 ـ 17.
(2) الإمام الخميني: **تهذيب الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص 84.
(3) انظر: معّاز: د. عبد المجيد بكري: «تعدّد مظاهر الحق في المسائل الاجتهادية» (مقال)، **مجلة الشريعة الإسلامية**، العدد 16، ذو الحجة، 1421هـ، آذار 2001م، جامعة الكويت، الكويت، ص 364 و 369.

وإنّما على الناظر فيها الاجتهاد، فما أدّاه اجتهاده إليه كان حكم الله في حقه[1].

ب ـ القول الثاني: عدم وجود حكم إلهي معين في الواقعة، وإنّما وجد ما لو حكم الله ـ تعالى ـ بحكم لما حكم إلاّ به[2].

ج ـ القول الثالث: وجود حكم معين سابق لله ـ تعالى ـ في كل واقعة، ولكن من غير أمارة ولا دلالة، وقد يقع عليه المجتهد اتفاقاً[3].

د ـ القول الرابع: وجود حكم سابق ومحدد لله ـ تعالى ـ في كل مسألة اجتهادية، وعليه دليل ظني، والمجتهد مأمور بطلبه، ومكلَّف بالعمل بما أدّى إليه اجتهاده[4].

هـ ـ القول الخامس: وجود حكم معين وسابق لله ـ تعالى ـ في كل مسألة اجتهادية، ووجود دليل ظني عليه، إلاّ أن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه[5].

و ـ القول السادس: ذهب أبو اسحق الإسفراييني إلى أن لله ـ تعالى ـ في كل مسألة اجتهادية حكماً معيناً سابقاً، وعليه دليل ظني، والمجتهد مأمور بطلبه وإصابته[6].

---

(1) انظر: الجويني: **البرهان**، مصدر سابق، ج2، ص1319.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 1327. والقاضي الهمذاني، عبد الجبار: **المعتمد** مصدر سابق، ج2، ص 952.

(3) انظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر: **المحصول**، ج 2، ص 48.

(4) انظر: أميربادشاه: **تيسير التحرير**، ج4، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1351هـ، ص 202.

(5) انظر: الفخر الرازي: المصدر نفسه، ج2، ص 49.

(6) انظر: الشيرازي، أبي اسحاق: **التبصرة**، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، ص 498.

ز ـ القول السابع: هو أنَّ لله ـ تعالى ـ حكماً معيناً سابقاً في كل مسألة، وعليه دليل قطعي، والمجتهد مأمور بطلبه، وإصابته[1].

فلو اتجهنا اتجاهاً كلامياً وأخذنا بهذه التبريرات، سيكون الأساس والمستند للحجّية هو الاعتبار الكلامي ولا دخل للمعطى العقلي في الموضوع بشكل مباشر.

إضافة إلى ما ذكرنا، فإنَّ الحجّية العقلية للقطع استدلال دوري، لوضوح أن حسن طاعة المولى تعادل قولنا: «حسن طاعة من تجب طاعته». فهناك في مرحلة أسبق يدرك العقل أن لله ـ تعالى ـ حقاً في الطاعة، وثبوت هذا الحق هو الذي يرشّح المنجزيّة واستحقاق المثوبة والعقوبة[2].

الجهة الثانية: عدم وفاء الأدلة العقلية بحجيّة القطع

إن الإشكالية الأخرى المطروحة في مجال «القطع» هو البحث عن المكان المناسب لهذا الموضوع هل يمكن مقاربة «القطع» بالأدوات المعرفية التي يملكها العقل النظري المحض. أو العقل العملي؟ وهل «القطع» من الأمور الموضوعية القابلة للرصد والتحليل والتوصيف من خلال الأدوات الموضوعية المتاحة للباحث. أم أن القطع هو مثل الظن والاحتمال مفاهيم ذاتية ترتبط بالذهن والعالِم وليس بالموضوع والعالَم. وعليه، فإن مجال البحث عنه، جملة وتفصيلاً، هو علم

---

(1) الصدر، محمد باقر: **بحوث في علم الأصول**، تقرير: محمود الهاشمي، ج1، ص28.

(2) انظر: الرازي: مصدر سابق، ج2، ص49.

النفس ويتصل بالسيكولوجيا ولا يدخل في دائرة العلم الموضوعي[1].

ومن هنا، فإنَّ البحث عن القطع واليقين الذي ليس له واقع موضوعي (عيني) من خلال البحث العقلي المستند إلى قضايا برهانية، أو اعتبارات راجعة إلى العقل العملي ليس له أساس سليم. وهو تماماً بمنزلة البحث عن قواعد اللغة العربية من خلال المنطق الأرسطي، كما هو الحال في الأبحاث اللغوية في علم أصول الفقه. وكما أنَّه لا يمكن الحديث عن النحو والصرف بالمنطق الأرسطي، فكذلك لا يمكن الحديث عن «اليقين» بالمنطق الذي يحكم القضايا العقلية.

الاختلاف بين الحقلين اختلاف في الموضوع (الغرض)، والغاية، والمنهج، واختلاف في التطبيق. ومن البديهي أن الاختلاف على هذا المستوى يؤدي إلى قيم عقلية مختلفة وفكر مختلف.

وبوجه عام، هنا البناء والعقل والتحليل والتركيب. وهناك الحدس والتعاطف والرهافة. الاختلاف إذاً في الموضوع، والمنهج، والمبادئ، والمكانة، و الدور والقوانين، ما يمنع أي نوع من الاستعارة والاقتباس والتبادل بينهما على صعيد المنهج، والنظريات، والمسائل والاستنتاجات.

رابعاً: إشكالات التجديد في علم الأصول

إنَّ الحديث عن إشكالات التجديد هو حديث عن إشكالات

(1) للمزيد حول الموضوع، انظر: بوبر، كارل ريموند: **منطق الاكتشاف العلمي** (بالفارسية)، ترجمة: حسين كمالي، انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ط2، 1381هـ.ش.، 2003م، ص 60 ـ 65.

الاجتهاد في آنٍ واحدٍ معاً. حيث إنَّ القضايا الملحة والأسئلة المسكوت عنها في الفقه والفكر الإسلاميين سببها الرئيس في ضعف الاجتهاد وفي الأزمة التي نعيشها على مستوى القضايا الاجتهادية «ولم يكن (الشرح) الذي علَّق الشارح على المؤلف، ولم تكن (الحاشية) التي علَّق بها صاحب الحاشية على شرح ما لمؤلف ما، ولم يكن (التقرير) الذي علَّق به صاحب التقرير على حاشية ما على شارح ما لمؤلف ما. لم يكن ذلك كله إلا دليلاً على أنَّ الكتاب الإسلامي يعاني أزمة الغموض والإبهام، وعلى أن الفهم للتعاليم والقيم الإسلامية قد سلبت منه خصائص (الأصالة) و (الإمامة) وغلبت عليه (روح التبعية) الجارفة وعدم (الثقة بالنفس) في مباشرة فهم تلك التعاليم والقيم من القرآن الكريم دون حاجة إلى (وسيط) أو (وسيط الوسيط)... وقد ضعفت فينا ملكة الاستقلال في فهم الإسلام وعرضه، وحتى حيل بيننا وبين مباشرة هذا الفهم من كتاب الله نفسه. وبذلك ألقينا بأنفسنا في محيط المعارف الإسلامية التي كونّها السابقون علينا بأفهامهم الخاصة ومذاهبهم المتعددة وكتبهم المختلفة. وأصبح (كتاب الله) في عزلة واقعية عن حياتنا، وأصبح مصدرنا المباشر في الفتوى والتأليف والدرس والبحث هو ما للمتقدمين من أفهام وكتب ورسائل ونعيش نحن المسلمين عن طريق علمائنا المتأخرين في شيخوخة الفهم للإسلام»[1].

هذه الشيخوخة تحتاج إلى المعالجة كي نعيد نشاطنا وحيويتنا من جديد. والمدخل المناسب لبثٍّ روح جديدة في الفكر والفقه الإسلاميين

---

(1) مقدمة الدكتور محمد البهي على كتاب: **الإسلام عقيدة وشريعة** لمحمود شلتوت (شيخ الجامع الأزهر)، دار القلم، القاهرة، د.ت.، ص 9 ـ 10. بتصرف قليل في الضمائر والعبارات.

هو إعادة بناء الأنموذج المعرفي الذي يحكمنا ويسيطر على عقولنا، ويوجِّه سلوكنا، ويصنع أفكارنا، ويبني حاضرنا ومستقبلنا، ويساعدنا على فهم أفضل لماضينا. إن الأنموذج المعرفي التقليدي الذي يجسِّده علم أصول الفقه (منطق العلوم الإسلامية) أصبح هَرِماً وغير قادر على مواكبة الحاضر ومعايشة الماضي فكيف باستشراف المستقبل.

وهذا لا يعني بتاتاً الدعوة إلى إلغاء علم أصول الفقه أو الحدّ من تأثيره، وإنّما بالعكس العمل الجاد لتطويره ومعالجة نقاط الضعف فيه، واستثمار نقاط القوة فيه، والسعي لبناء مخطّط علم أصول الفقه من جديد.

ذلك المخطَّط الذي لا يكون هدفه الإجابة عن أسئلة السائلين فحسب، بل وضع برنامج للحياة. وهذا ما يتطلب منا إعادة صوغ علاقات العوامل المؤثرة في الاجتهاد وهندسة المعارف المرتبطة به. وتطوير عمليات الاجتهاد وأدواته ووسائله؛ بحيث يكون الزمان والمكان عاملين موجِّهين ومغيِّرين للعلاقات السائدة بين أدوات الاجتهاد وشروطه ومقدماته ومعداته ومناهجه، على أن نقطة البداية لابد أن تكون من الفلسفة والأهداف.

إن النظرة الجزئية والتجزيئية إلى الدين والشريعة وقضايا الحياة والإنسان لا تساعد على بناء معالم حياة جديدة، إنها مضيعة للوقت ومثيرة للمشاكل. لا تقوم النظرة الاجتهادية البناءة إلاّ من خلال النظرة الكلية والشاملة إلى الدين والحياة والإنسان في آنٍ معاً.

من هنا، فإن فلسفة التجديد أهم من باقي خطوات التجديد إضافة

إلى أنَّ التجديد في الفلسفة: الموجبات والأسباب تستدعي تلقائياً التجديد في التفاصيل.

ثم إنَّ الخطوة الثانية للتجديد لا بد أن تكون على مستوى المنهج، تليه مستويات التنظير والوسائل والآليات.

خلاصة:

لقد توصلنا من خلال توطئتنا هذه إلى بعض الخلاصات، نوجزها كالتالي:

أولاً: إن علم أصول الفقه هو بمنزلة العامود الفقري للعلوم والمعارف الإسلامية، وعليه، فإنَّ نقاط الضعف فيه تقصم ظهر البعير، كما أن نقاط القوة فيه لها الأثر الكبير على باقي المجالات والمعارف الإسلامية.

ثانياً: إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف علم له نشأة تاريخية ومراحل: سن طفولة، وصبا، ونضج، وكهولة. ينبغي معرفة خصائص كل مرحلة والسعي في تفادي مضاعفات كل واحدة منها.

ثالثاً: إن العلوم والمعارف لابد أن تكون لها صلة مباشرة، سعة وضيقاً وأثراً ونفعاً، بالواقع والحضارة السائدة، والمشكلات الموجودة. ولا يمكن الحديث عن العلم والمعرفة غير ذات الصلة بالواقع وتداعياته.

رابعاً: إنَّ علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف نتاج بشري، لا يمكن اختزال الوجود الإنساني واختزال العالم ومشكلاته به، كما لا ينبغي أن ننتظر من علم الأصول حلولاً سحرية لمشكلاتنا النظرية

والعملية. بل ينبغي أن نفكر دائماً بالعلوم والمعارف الرديفة الأخرى إلى جانب أصول الفقه لحل المشكلات المعرفية والنظرية والعملية.

خامساً: إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف ليس مستثنىً من قاعدة ترميم الأفكار، ولا بد أن تخضع مقولاته للمراجعة المستمرة، وأن تُرَمَّم أفكاره باستمرار كي تبقى حية وقادرة على مقاربة الواقع بفاعلية وجدارة وموضوعية.

سادساً: إن الواقع الفعلي للحياة الاجتماعية لا يدار بالفقه الفردي وبالنظرة التجزيئية للشريعة وأحكامها ولا بد من ترويج فقه النظريات وتوسعته وتعميقه في ظل نظرة شمولية إلى الدين والشريعة.

سابعاً: إن تراكم التجارب التاريخية في التعبير والتفكير، وفي مجال الحياة الاجتماعية تحتِّم علينا تجديد النظريات ولاسيّما لو تعمقنا في أن الدين ليس إلا محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الظرفي القائم في الأرض.

ثامناً: إن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت جراء التطور المادي والتقني والمعرفي، ولا يمكن مقاربة الحكم الشرعي لتلك القطاعات الواسعة إلا من خلال فقه النظريات، وبالاستعانة بالتراكمات المعرفية والعلمية التي أوجدت تلك المجالات.

تاسعاً: ينبغي أن نستفيد من إمكاناتنا ونستثمر الحالة السجالية ـ الدفاعية التي نملكها، وهي رصيدنا في الإحساس بالهوية والانتماء الذاتي. كما أنَّ هذه الحالة في كثير من الأحيان نوع من الرحم الحامل للحالة البنائية في الأفكار والتصورات. والخشية دائماً من الاستثمار

السيء لهذه القوة الحضارية والتراثية الدافعة إلى الأمام في جدالات عقيمة، لا تسمن ولا تغني من جوع، وليس لها نهاية ولا منفعة.

عاشراً: إننا نؤمن بالحكمة القائلة بأنَّ كل أزمة هي مشكلة وفرصة مؤاتية في آنٍ واحد، ولكن بشرط التخلص من عقدٍ ثلاث: عقدة الانغلاق على الذات، وعقدة التفريط بالذات، وعقدة الخصومة المفتعلة بين العلم والدين.

والخلاصة، إن الفقه «الذي هو نظرية واقعية وكاملة لإدارة الحياة من المهد إلى اللحد»[1]، لا يمكن أن يدار ويقام بالفكر التقليدي، التجزيئي، السردي، والمغلق بل يراد له فكر جماعي، بدائلي، منظومي، واستشرافي. وانطلاقاً من هذه الاعتبارات نواصل بحثنا في فلسفة الفقه بهدف دراسة الأسس النظرية للقضايا الفقهية، دراسة نقدية ـ فلسفية تخدم حركة الفقه في خط الأهداف العامة والخاصة للشريعة.

---

(1) الإمام الخميني: منشور حوزة وروحانيت (بالفارسية)، نشر كميته انقلاب إسلامي، ص37.

الأسس النظرية للاجتهاد الفقهي

الفصل الأول

الأساس المعرفي للاجتهاد

تمهيد

إذا كانت عبارات العلم تعتمد لغة شيئية أو موضوعية وتنصّب على الشيء أو على الموضوع نفسه، فإنَّ عبارات «فلسفة العلم» تعتمد لغة بَعْدِيَّة، تأتي بعد عبارات العلم كتحليل منطقي لها. على أنَّ ذلك لا يعني أن يكون دور فلسفة العلم دوراً هامشياً يقتصر على تبرير قضايا العلم، بل قد يتطلب التحليلُ المنطقيُّ والنقد العلمي تجاوزَ مبتنيات العلم عبر محاكمة أسسها واعتباراتها الفنّية: النظرية والمعرفية.

إنَّ التجربة العلمية، وواقع المناقشات والأبحاث في مجال المعارف البشرية تكشف عن حقيقة موضوعية وهي أن الاختلافات الموجودة في كثير من الأحيان تعود إلى عدم وضوح الاعتبارات العامة وأسس ومنطلقات الأفكار. من هنا، فإن فحص الكبريات (الماكرويات) وإعادة النظر والتأمل فيها جد أساسية في حسم الكثير من الخلافات النظرية الجزئية (الميكروية).

ثم إن هناك حقيقةً مهمةً، وهي وجود مستويات مختلفة من الواقع

التي تقع في متناول المعرفة البشرية بفضل وجود مستويات إدراك مختلفة لدى الإنسان، وهذا ما دعا البعض إلى القول بوجود «تقابل متواطئ مثنّى لتلك المستويات من الإدراك مع مستويات الواقع»[1] ما يعني أن «دفق المعلومات الذي يجتاز اجتيازاً متسقاً مختلف مستويات الواقع يقابله دفق وعي يجتاز اجتيازاً متسقاً مختلف مستويات الإدراك»[2]. وبالتالي فإن ذلك يمنع اعتماد «نسق منطقي ثابت» في مجال قضايا علمية لها صلة مباشرة بالواقع ومتغيراته وذلك في مثل علم الفقه، أصول الفقه، وأصول القانون، وغيرها من العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة بالواقع، نظراً لتعذّر وجود نظريات تامة، منغلقة على نفسها، بسبب التطور المتواصل للمعرفة وتغيّر وجوه الحاجات الإنسانية.

وهذا ما يتطلب منا الحديث عن موضوعين أساسيين في ما يخصّ الأساس المعرفي للاجتهاد. فنبحث أولاً عن البنية المنطقية للاجتهاد، لنرى درجة الثبات والتغيّر فيها ومن ثم نبحث عن نظرية الاجتهاد أو النموذج المعرفي ـ الاستنباطي للاجتهاد الفقهي، متلمساً البعد التاريخي لهذا النموذج.

المبحث الأول:
البنية المنطقية للإجتهاد

«إنَّ العلم لا يفكِّر في ذاته»[3]. وعليه فإنَّ «فلسفة العلم هي التي

(1) انظر: نيكولسكو، بَسَراب: «بيان العبر مناهجية»، ترجمة: ديمتري أفييرينوس، دار مكتبة إيزيس، سلسلة «آفاق»، 2، دمشق، ط1، 2000، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 70.

(3) مقولة مشهورة للفيلسوف الوجودي الألماني الشهير «مارتن هايدجر». انظر:
Blackham, H.J., *Six Existentialist*, R. K.P. London, 1985.

تتكفَّل بذلك العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم وفي منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة العلمية[1].

ويُعَد منطق العلم أو البنية المنطقية للعلم من المسائل الأساسية لفلسفة العلم بالمفهوم الحديث. والمنطق السائد في علم أصول الفقه هو المنطق الصوري الأرسطي، إضافة إلى جهود إسلامية بُذِلت لتطويعه من خلال التكييف بينه وبين نسق المعرفة في المنظار الإسلامي[2].

ويعتبر «الغزالي» المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاطاليسي بعلوم المسلمين، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه **المستصفى**، والتي ذكر فيها أن ما لا يحيط بها، فلا ثقة بعلومه قطعاً. وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرضَ كفايةٍ على المسلمين، ووُجِّهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين[3].

= الترجمة الفارسية، محسن حكيمي، نشر مركز طهران، ط2، 1372هـ.ش.، 1994م، ص 159 ـ 168.

(1) التفكير في الأبستمولوجيا ـ أي نظرية المعرفة العلمية ـ وبيان العلاقة بين المعرفة وبين المتغيرات المعرفية الأخرى ذو منشأ غربي، في حين أن العلم له جذوره في الشرق. انظر حول التفكير الإبستمولوجي: كون، توماس: «بنية الثورات العلمية»، ترجمة: شوقي جلال، «عالم المعرفة»، العدد 168، الكويت، 1992.

(2) ولا شك في جهود المناطقة والفلاسفة المسلمين في رفد المنطق الأرسطي والفلسفة الموروثة بجهود نظرية واصطلاحية ومفاهيمية واسعة، تقول الفرنسية «غواشون» بهذا الخصوص: «فإنَّ من المدهش حقاً أن نجد عندما ننظِّم سلسلة الكلمات الفنيَّة لأرسطو، وابن سينا أن ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند أرسطو». **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى**، ترجمة: رمضان لاوند، بيروت، 1950، ص 70.

(3) النشار، د. علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 90.

على أن تلك الاعتراضات التي بلغت أوجها مع «ابن تيمية» و«السيوطي» بقيت على مستوى الاعتراضات ولم ينجح هؤلاء في تقديم بديل للمنطق الصوري الأرسطي غير منهج المتكلمين الذي عبَّر عنه «ابن رشد» بأنَّ «للمتكلمين طرق ودلائل خطابية»[1].

نعم كان «للسهروردي» منهجه التركيبي الخاص الذي عبر عنه بعض الباحثين بأنه من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق على العموم، الذي لا يوجد له مثيل لدى مفكري الإسلام، ولا لدى مفكري اليونان[2].

ولا شك في أنَّ خيار «الغزالي» وغيره من الأصوليين كان خياراً تاريخياً صائباً؛ إذ لم يكن هناك بديل متاح حينها للمنطق الأرسطي، غير أن هذا المنطق زال مجده في العصور الجديدة، وواجه نقداً لاذعاً من أصحاب الاتجاهين المنطقي والعملي.

فأصحاب الاتجاه المنطقي يرون أن القياس في المنطق التقليدي، يعجز عن تحقيق التفكير الصحيح، أو تقديم استدلالات منطقية صحيحة بوجه عام، وتركز نقدهم للقياس الأرسطي على التعريف، وعدد المقدمات، والتصنيف، والعلاقة التي تربط بين حدود القياس، وحول الكم من قضايا القياس، وفائدة القياس، وأخيراً كونه وسيلة نموذجية للبرهان[3].

---

(1) ابن رشد الأندلسي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، القاهرة، ص 35. نقلاً عن: النشار: المصدر نفسه، ص 98.

(2) انظر: النشار: المصدر نفسه، ص 325.

(3) انظر: فضل الله، د. هادي: **مدخل إلى المنطق الرياضي**، دار الهادي، بيروت 1999، ص 15.

كما أن الاتجاه العلمي يعتبر المنطق التقليدي وسيلةً عقيمةً، في مجال التفكير العلمي، وعقبة كبيرة في وجه تقدم العلم؛ لأنّه يثبت الأخطاء التي اعتاد عليها الفكر؛ أي أنّه يرسّخ الأخطاء التي تعود إلى أفكار شائعة[1].

من هنا، فإنَّ الحاجة إلى أداة للاستدلال الصحيح، ولإنتاج المعارف النظرية أمر في غاية الأهمية. وكان «للسيد محمد باقر الصدر» الدور الرائد في نقد بعض منطلقات المنطق الأرسطي، والسعي لإصلاحه وتبرير قضاياه وفقاً لمنطق الاستقراء، إيماناً منه بقبول المنطق الأرسطي للاستقراء الناقص، انطلاقاً من مبدأ عقلي قبلي[2]. غير أن هذا الجهد الجبّار أتى في بعض جوانبه تصحيحاً وليس تأسيساً، وكلَّف «الصدر» المزيد من العناء لاعتبارات مجتمعية ـ معرفية. يذكرنا ذلك العناء بمحاورة جرت بين «الخوارزمي» و«أبي اسحاق الصابي» وبنتيجتها توصلا إلى: «أن إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم». ولكنّه يشكِّل عملاً جاداً لا نجد مثيلاً له في الفكر الإسلامي إلا في عمل السهروردي: **حكمه الإشراق**.

ولكن ينبغي أن نحدِّد مفهومنا «للبنية المنطقية» في عملية الاجتهاد الفقهي كي نصوّب إطار البحث والنتائج المترتبة عليه. إننا لا نقصد من البنية المنطقية الجانب الصوري للمنطق ـ كما أشرنا ـ ولا البعد الآلي للاستدلال الفقهي، كما أننا لا نريد من البنية المنطقية للاجتهاد المصادر

(1) المصدر نفسه، ص16.

(2) انظر: الصدر، السيد محمد باقر: **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986، ص 34، وما بعدها.

الأساسية التي تعتمد عليها عملية الاستنباط في الفقه. ولا نقصد بها الأساس النظري للاستدلال الفقهي كالقياس، والتأمل النظري، والتحليل العقلي، والاستقراء وغيرها. ما نعنيه هنا، من البنية المنطقية هو ـ تحديداً ـ التبرير المنطقي لعملية الاجتهاد بحثاً عن المبرِّر النهائي لهذه العملية. وهذا ما يستدعي طرح بعض الأسئلة التي توجِّه بحثنا حول الموضوع:

ما هو الأساس المنطقي للقضايا الفقهية؟ هل تبرِّر صدقية القضايا الفقهية ومصداقيته بعنصر «التكليف»؟ وعليه ينحصر دور الاجتهاد في الوصول إلى التكليف الشرعي؟ أم أن مصداقية القضايا والأحكام الفقهية تكمن في عناصر أخرى؟ فما هي تلك العناصر؟

سنشير إلى ثلاث نظريات حول الفقه التي تعبّر كل واحدة منها عن البنية المنطقية لعملية الاجتهاد بالمفهوم الذي ذكرناه:

أ ـ فقه التكليف:

لا شك في أن الإجابة عن الأسئلة السابقة جد مهمة في تبرير عملية الاجتهاد وتسويغها، وتحديد الأسس المعرفية والمنهجية لعملية الاستنباط لاحقاً، فإن قلنا بأن القضايا الفقهية هي قضايا تكليفية محضة (خالصة) أوهي بدورها تحتاج إلى تبرير ـ فلا شك في أنَّ التبرير النهائي والأخير لتلك القضايا ينتهي إلى نظرية التكليف. وعليه فإنَّ مهمة الفقيه الأساسية تتجسد بالكشف عن الأوامر والنواهي الشرعية. والآلية المتبعة للكشف عن التكليف ينبغي أن تكون متسقة مع الهدف، فلا نستطيع أن نسلك مناهج اجتهادية لا تؤدي إلى الكشف عن التكليف. إنَّ المنهجية التقليدية المعتمدة في مجال الاجتهاد الفقهي هي مبنية على عنصر «التكليف»، وبنيته المنطقية متسقة مع الآلية المتبعة.

إن الاعتماد المفرط على المعطيات المباشرة لّلغة، والتركيز على الجانب الدلالي للكلمات، والبحث عن المعنى الحرفي للأحكام هي من صميم نظرية التكليف في مجال الفقه والقضايا الفقهية.

ومن هنا، فإن كنّا من دعاة «فقه التكليف» فلا ينبغي التعويل كثيراً على التميز بين باب العبادات والمعاملات (بالمعنى الأعم) بحسب هذه النظرية، وذلك نظراً إلى أن القضايا المعاملاتية هي أيضاً أحكام تكليفية تأخذ تبريرها من الأحكام الموجودة شرعاً بخصوصها. كما أنّ التمييز بين الأحكام التأسيسية والإمضائية أيضاً بحسب نظرية التكليف ـ ليس تمييزاً جوهرياً؛ لأنَّ المبرِّر الأخير للأحكام الإمضائية ليس في واقعها الوجودي وإنّما في واقعها التشريعي (أي إمضاء الشارع لها). كما أنَّ الموضوعات أيضاً ليس لها تأثير حقيقي في باب الأحكام الشرعية ـ بحسب نظرية التكليف ـ حيث إنها لا تُغيِّر الأحكام وإنّما تحدّدها. وهذا هو معنى قول الفقهاء: «الأحكام تتبع موضوعاتها».

كما أن المصالح والمفاسد الواقعية التي يردّدها الفقهاء في مجال الأحكام الفقهية أيضاً ليس لها تأثير حقيقي في الأحكام، وذلك ليس بسبب أننا لا نستطيع الوصول إلى المصالح والمفاسد الواقعية للأحكام الشرعية فحسب، بل بسبب أن تلك المصالح والمفاسد وإن استطعنا الوصول إليها فليست هي التي تحدِّد الأحكام وإنما بناء الشارع على تلك المصالح والمفاسد هو الأساس في تحديد تلك الأحكام وتعيينها.

إن السؤال الجوهري هو في التبرير النهائي، هل المصالح والمفاسد الواقعية هي التي تبرِّر الأحكام الشرعية؟ أم أنَّ اعتماد الشارع على تلك المصالح والمفاسد هو المبرّر للأحكام الشرعية؟

تعتمد نظرية التكليف على الثاني دون الأول. وهذا ما يتطلب تحديد المنهج الاجتهادي بحسب النظرية المعتمدة. فإنْ كان الهدف الأساس هو الكشف عن التكليف، فلا ينبغي اتباع منهج لا يؤدي إلى الهدف المطلوب. إن نظرية التكليف تستدعي ـ أساساً ـ أن تكون جميع الأحكام ـ الأعم من العبادات والمعاملات ـ تعبدية ليست لجهة اشتراط نية القربة، بل لأن عملية التبرير تنتهي عند الوصول إلى «التكليف». والسؤال عن أصل التكليف، أو عن شخص التكليف ـ من هذه الناحية ـ سؤال غير متماسك، بحسب هذه النظرية.

ب ـ فقه المصالح:

وأما من لا يقول بنظرية التكليف، أو يقول بها جزئياً ـ في مجال العبادات فقط ـ، فإن البنية المنطقية وأساس التبرير ينبغي أن يختلف عنده. ولا بد أن يحدِّد عناصر أخرى لتبرير الأحكام الشرعية.

فإن قلنا بأن الأحكام الفقهية في باب المعاملات ـ مثلاً ـ تبرر بالمصالح والمفاسد الواقعية والفعلية والمنظورة، وليس لها أساس في التكليف بل في الواقع الفعلي للمصالح والمفاسد. فحينئذ يمكن القول بأن آلية الاستنباط الفقهي السائدة تحتاج إلى إعادة صوغ وبناء من الأساس بتغيير البنى الأساسية للاجتهاد. ولا نستطيع من خلال الآلية المعتمدة ـ كما يأتي الحديث عنها ـ أن نصل إلى المصالح والمفاسد الواقعية التي تنبع عنها أحكام سواء كانت تلك الأحكام ملزمة أو غير ملزمة، انطلاقاً من المصالح والمفاسد المترتبة فعلاً.

إن الآلية الجديدة ينبغي أن تعتمد على بنية منطقية مختلفة عن سابقتها؛ إذ إنّها لا بد أن تنطلق من تقدير المصالح والمفاسد، والحكم

عليها بحسب درجة التأثير الواقعي والفعلي للمصلحة أو المفسدة في الواقع الإنساني ـ الاجتماعي؛ إذ ليست هناك أحكام سابقة بحسب التصور الجديد وإنما أحكام لاحقة تتبع المصالح والمفاسد وتتأثر بدرجة إلحاحهما ودائرة تأثيرهما الواقعيتين، الفعليتين، والمنظورتين. وهذا ما يستدعي حقاً تحديد أسس واعتبارات جديدة للاجتهاد.

إنّه كالحديث عن الأحكام الثانوية في الفقه التقليدي، غير أنَّ هذه الأحكام حسب نظرية المصالح الواقعية ـ الفعلية ـ المنظورة هي أحكام واقعية ـ أصلية ـ وأولوية، ليس سببها الاضطرار، ولا الضرر، ولا العسر والحرج، ولا غيرها من العناوين الثانوية في الفقه.

إنَّ التبرير الأساسي لهذه النظرية يعتمد على فلسفة تقول: بأنَّ العنصر الأساس في ما عدا العبادات من منظار الشرع الإسلامي هو البعد العقلائي للتصرفات، والشارع لا يتدخل في قضايا المعاملات إلا لأجل التوجيه، والترشيد دون الإبداع والتأسيس، ويأتي في الفصل اللاحق الحديث عن الموضوع تحت عنوان مجال الفقه ودائرته.

ولكن يأتي سؤال أساسي عن وجه التمييز حينئذ بين فقه المصالح الواقعية، الفعلية، والمنظورة والقوانين الوضعية السائدة في الدول المعاصرة؟

إن الإجابة الموجزة هي أن نقول: إن الاختلاف الجوهري بين «فقه المصالح» و«القوانين الوضعية» يكمن في كيفية تقدير المصالح والمفاسد، و«معايير الاختيار» و«أسس التقويم»، واعتبارات «التنقيح والتعديل».

فإن فقه المصالح يلتزم بالمقاصد التي تحددها الشريعة، كما أنه يتقيّد بالمنطلقات العَقَدية والفكرية، والحضارية (خلافة الإنسان، وإعمار الأرض)، وغيرها من الثوابت، إضافة إلى أنه يسعى لتوسيع دائرة الاجتهاد ـ من الدائرة الفقهية المحدودة إلى دائرة أوسع ـ لتشمل دوائر أخرى أيضاً كالدائرة العَقَدية، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، توجيهاً وتخطيطاً بهدف تفعيل الواقع وتطويعه للمراد الإلهي.

ثم إنَّ «فقه المصالح» لجهة اعتماده كلياً على المصالح الواقعية، الفعلية، والمنظورة لا يمكن أن يدعو إلى أسس واعتبارات مجردة، وغير قابلة للتغيير والتطوير؛ لأننا حينما نربط بين حركة الفقه وحركة الواقع فإننا نرمي إلى القول بالتطور الدائم لحركة الفقه وعدم جموده على بنية ثابتة. وذلك انطلاقاً من فهم للواقع يعتبره نسيجاً من العلاقات اللامتناهية، بحيث باتت الأولوية فيه تعطى للسيرورة ـ العلاقة، بدلاً من «البنية»، مع أهميتها الزمكانية. وبالتالي فمن المتعذَّر من خلال هذه الرؤية أن نتعامل مع الأجزاء إلا من خلال الكل.

من هنا، فإن البنية المنطقية لهذه الرؤية في حركة تبادليةٍ دائمةٍ مع الواقع ومتغيراته ومتطلباته. القضية الأساسية في هذا النوع من الاجتهاد هي كيفية فهمنا للواقع، ومستوى إدراكنا له، حيث إن الحكم والتقويم يتصلان بشكل مباشر بنوع فهمنا للواقع، ومستوى إدراكنا له. إننا لا نجتهد لكي نحكم بقدر ما نجتهد لكي نفهم، والحكم لا محالة آتٍ وتالٍ للفهم والإدراك، وليس هناك حكم قبلهما. وهذا التصور لحركة الاجتهاد ودوره على خلاف صريح مع التوجه الذي يعفي المجتهد عن دراسة الواقع والموضوعات المتصلة به. ويرى أَنَّ الفقيه ليس له علاقة

بالموضوعات (الواقع) وإنّما علاقته بالأحكام في حركة مغلقة قوامها الاعتبارات الصورية المحضة. إنَّ التصوّر الأخير يدعو ـ في الحقيقة ـ إلى الفصل بين فهم الواقع وتقييمه (الحكم عليه سلباً أو إيجاباً، تحريماً أو تحليلاً). في حين أنه من المتعذِّر منطقياً الفصل بين الأمرين، حيث لا تقويم قبل الإدراك ولا حكم قبل الفهم. وتسود بينهما علاقة جدلية مستمرة، من دون إمكانية الفصل والتفكيك بينهما.

كما أنَّ هذا التصوّر للاجتهاد الفقهي يتقاطع مع التصوّر الذي يعتبر أنَّ دور الشرع الإسلامي في باب المعاملات ـ في الأساس ـ إمضاء الواقع العقلائي، وتأسيساته محدودة جداً[1].

ج ـ فقه الحقوق:

هناك نظرية ثالثة لتبرير القضايا الفقهية تعتمد على عنصر «الحق». ولكن ما هو «الحق» في المنظار الإسلامي؟ لو تخطينا التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى[2] (قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجود والمصير... إلخ)، واعتبرنا أن هذا النوع من التأسيس ظاهرة عامة تشترك فيها جميع الثقافات والحضارات الغربية والشرقية والإسلامية وغير الإسلامية، بل إنّها إرث ثقافي بشري مشترك، واعتمدنا تعريفاً أولياً للحق ـ بمفهومه المعاصر ـ وقلنا: «الحقّ مصلحة ذات قيمة معنوية أو

---

(1) انظر: الحائري، الشيخ مهدي: «بناء العقلاء وتحولات الأحكام» (في مقابلة نشرت في صحيفة **همشهري الطهرانية**)، العدد 1907، 19 سبتمبر، 1999.

(2) قارن: الجابري، د. محمد عابد: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، «مبحث عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص 155 وما بعدها، حيث اقتصر على التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى.

مالية أو ذات قيمة مشتركة بحيث يحميها القانون»[1]. وعليه صنّفنا تلك الحقوق إلى: الحقوق السياسية[2]، و الحقوق المدنية (العامة والخاصة)[3]، والحقوق الخاصة إلى حقوق الأسرة، والحقوق ذات القيمة المالية بقسميها الشخصية والعينية، نجد أنّ الإسلام من خلال منظومته المفاهيمية وضع أسساً ومبادئ واعتبارات واضحة تلامس تلك الحقوق، كما أنّه بمقدورها مواكبة حركة الواقع ومتغيراته، من خلال إعمال نظام التثبُّت القيمي والمبادئي والاعتباراتي من دون اللجوء إلى ربط المفردات بعضها ببعضها الآخر وقطع صلتها بالواقع، وبسياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي.

فمثلاً لو أخذنا «الحقوق العامة» في المفهوم الإسلامي نجد أن المرجعية الإسلامية تعتمد مفهوماً أوسع لهذه الحقوق مما هو سائد في

---

(1) انظر: السنهوري، د. عبد الرزاق: **مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي**، منشورات محمد الداية، بيروت، د.ت. ص 5. للاطلاع على الآراء المختلفة في تعريف «الحق» في القانون الوضعي، انظر: فرج، د. توفيق حسن: **المدخل للعلوم القانونية، الدار الجامعية**، بيروت 1993، ص 446 ـ 473.

(2) المقصود من الحقوق السياسية هي الحقوق التي يقرّرها القانون للشخص باعتباره منتمياً إلى بلد معين، حتى يتمكن من الاشتراك في شؤون الحكم وفي إقامة النظام السياسي للجماعة. وتهدف إلى حماية المصالح السياسية للجماعة. انظر: فرج: المدخل **للعلوم القانونية**، المصدر نفسه، ص 475.

(3) الحقوق المدنية هي الحقوق الرامية إلى حماية الأفراد ومصالحهم، وتنقسم إلى حقوق عامة وحقوق خاصة. والحقوق العامة هي الحقوق الثابتة للشخص بمجرد وجوده وكونه إنساناً، وقد يطلق عليه، مصطلح حقوق الشخصية كونها لصيقة بالشخصية الإنسانية. وسمّيت هذه الطائفة من الحقوق بالحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان أيضاً. وأما الحقوق الخاصة، فهي الحقوق التي تقرّرها فروع القانون الخاص المختلفة وعلى الأخص القانون المدني وتنقسم إلى حقوق الأسرة والحقوق المالية والأخيرة إلى الحقوق العينيّة والحقوق الشخصية. انظر: فرج: المصدر نفسه، ص 476 ـ 477 و488 ـ 489.

المفهوم القانوني الوضعي لهذا المصطلح؛ إذ الحق ـ في المفهوم الإسلامي ـ ينقسم إلى نوعين: حقّ الله وحقّ العبد[1]. وحقّ الله ما يتعلّق به النفع من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه. وهذه الحقوق تشمل[2]: عبادات خالصة، وعقوبات خالصة كالحدود، وعقوبات غير خالصة (قاصرة) كالحرمان من الميراث، وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات، وعبادات فيها معنى المؤونة كزكاة الفطرة، ومؤونة فيها معنى العبادة كالزكاة، ومؤونة فيها شبهة العقوبة كالخراج، وحق قائم بنفسه كالخمس. مما يعني أن دائرة حقوق الله واسعة يتلاقى فيها الدين مع القانون العام الوضعي، ثم القانون الجنائي مع القانون المالي.

وأمّا حق العبد (الناس)[3] فهو ما تعلق بمصلحة خاصة كالدين والضمان. وعليه يدخل في دائرة القانون الخاص. وهناك ما يجتمع فيه الحقان وحقّ الله غالب كحدّ القذف ويلحق بحقوق الله، وما يجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب كالقصاص وما يلحق بحقوق العبد.

ويظهر بالتأمل في المرجعية الإسلامية للحقوق أنّ الحق العام الذي يرجع استيفاؤه إلى الحاكم والدولة ينسب إلى الله ـ تعالى ـ وذلك لاعتبارات ثلاثة على الأقل:

---

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، 1414هـ. ج1، ص 247، و ج4، ص224، وج5، ص 338. و ج9، ص 12، وج15، ص 172. وج 27، ص 23، وج9، ص 175. وج28، ص 40.

(2) انظر: التلويح والتوضيح، ص 705. ورد في: **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، المصدر نفسه، ص 46 ـ 47.

(3) المصدر نفسه، ص 47 ـ 48.

أ ـ الاعتبار البنيوي ـ القيمي: إن النسق البنائي والمرجعية الإلهية للأحكام تفترض أن تنسب الحقوق العليا ذات القيمة القصوى إلى الله، كي يضفي عليها طابق القدسية والاحترام المضاعف.

ب ـ الاعتبار المفاهيمي ـ المرجعي: المنظومة المفاهيمية الإسلامية المؤسَّسة على محورية الله تستدعي أن يتم التعاطي مع المفاهيم وفق متطلّبات المنظومة، كي لا تحصل الفجوة بين الرسالة المراد إيصالها والمتلقِّي الذي ينبغي أن يستوعب الرسالة، وأن يبقى على تواصل مع المردود النفسي والاجتماعي للنّص وللأحكام المستقاة منه[1].

جـ ـ الاعتبار الإجرائي ـ الوظيفي: إنه لمن الصعب إيكال مهمّة تنفيذ استيفاء الحقوق العامة إلى الناس من دون السّعي ـ قدر الإمكان ـ للتخفيف من العواقب الوخيمة لحالات سوء التطبيق ولا سيّما في غياب دولة المؤسسات ـ بمفهومها المعاصر ـ؛ ولذا نسبت تلك الحقوق إلى

(1) إن الشيخ الأنصاري (ره) بعد نقله لرواية **دَيْنُ الله حق بالقضاء** ـ الذكرى للشهيد الأول، ص 75 ـ قضية الخثعمية. يعلّق قائلاً: «إنّ ظاهر الرواية كون حقّ الله ـ تعالى ـ أهمّ من حق الناس، مع أنّه خلاف الإجماع، وقد صرّح بعض من اختار خروج الواجب البدني الموصى به من الأصل بتقديم الواجب المالي كالدين عليه إذا دار الأمر بينهما. وبأنّه لو لم يوص بالواجب الديني لم يخرج من مال الميّت أصلاً بخلاف الدين، مع أن ظاهر روايتي تنزيل الحج منزلة الدين في الخروج من الأصل أن الدين هو الأصل في ذلك. وحينئذ فلا بد من جعل التعليل في الروايتين من قبيل القضايا الخطابية، التي يحسن استعمالها في مقام الخطابة». **كتاب الوصايا والمواريث**، طبعة مؤسسة باقري، قم، 1415هـ، ص 169. ويبدو لي أن الإجماع الذي يستند إليه الشيخ لم يقم على أساس التمييز بين الحق العام والحق الخاص، وتم الإجماع ـ المشار إليه ـ في ظل القراءة الفردية للنّص، ولو أخذنا في الاعتبار المردود الاجتماعي للحكم الشرعي واعتمدنا القراءة الاجتماعية للنّص، يصعب دعوى الإجماع المذكور؛ حيث لا يبقى مجال لهكذا تصنيف، بل يُقَدّم حقّ الله في كثير من الموارد على حق الناس.

الله ـ تعالى ـ مباشرة، كي يتم التعاطي معها بدقة متناهية وللتخفيف من وطأة المفاعيل السلبية لسوء الإجراء قدر المستطاع.

ثم إنّ الوعي بالحقوق ـ بمفهومها الإسلامي ـ له أساسه في النص ـ كما سبق ـ ولعل رسالة الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ت: 94 ـ 95هـ)[1] خير دليل على الاهتمام المبكِّر للفكر الإسلامي بالحقوق ولا سيّما في جانبها الإنساني والاجتماعي؛ حيث اشتملت الرسالة على خمسين بنداً، توزَّعت بين حقوق الله وحقوق الناس وانقسمت الثانية بدورها إلى: حقوق الذات وحقوق الآخر[2].

---

(1) انظر: «رسالة الحقوق للإمام زين العابدين»، المطبوع ضمن: **تحف العقول عن آل الرسول** لابن شعبة الحراني (القرن الرابع)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1404هـ، ص 255 ـ 272.

(2) كما نرى الوعي المبكر للحقوق هذه لدى فقهاء المذاهب الإسلامية كافة، والاستخدام الواسع لمصطلحي حقوق الله وحقوق العبد (الناس) في عباراتهم، ويمكن أن نشير إلى نماذج في هذا السياق، ينقل ابن رشد الحفيد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت: 595هـ) عن أبي حنيفة (نعمان بن ثابت، ت: 150هـ)، أنه «ذهب إلى أنّ حق الله هو الزكاة وذلك في السائمة منها»، كما استخدم الفقيه الحنفي السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد، ت: 490هـ)، هذين المصطلحين استخداماً واسعاً. ومثله الحنفي الآخر الكاساني (أبو بكربن مسعود، ت: 587هـ). وكذلك الأمر مع الشوافع بدءاً من الإمام الشافعي (محمد بن ادريس، ت: 204هـ)، والشيرازي الشافعي (ت: 471هـ) والنووي الشافعي (محي الدين، ت: 676هـ)، حيث استخدم الأخير حق الله أكثر من 67 مرة. ومثلهم الحنابلة كالخرقي (ت: 343هـ)؛ وابن قدامة المقدسي (شمس الدين عبد الرحمن، ت: 683هـ)، إذ استخدم مصطلح «حق الله»، أكثر من 48مرة. ومن المالكية ابن رشد الحفيد. وأما فقهاء الإمامية، فقد استخدموا حق الله وحق العبد تبعاً للروايات كسائر فقهاء المسلمين بدءاً من المفيد (محمد بن نعمان البغدادي، ت: 413هـ)، والطوسي (محمد بن الحسن، ت: 460هـ)، والعلامة الحلي (الحسن بن المطهر، ت: 771هـ). والكركي (نور الدين محمد بن عبد العال، ت: 940هـ). والنجفي (محمد حسن، ت: 1266هـ)، وغيرهم. ولكن التمييز الواضح بين الحقّ والحكم برز أول ما برز لدى الأنصاري (مرتضى، ت: 1281هـ) في مبحثي «البيع» و«الخيارات»، من كتابه=

إن الحقوق لدى المرجعيات المختلفة تعتمد على أسس ومنطلقات تجسّد نظرة المرجعية إلى الله، والإنسان، والكون، والحياة. كما أن الحقوق تَظْهَر ـ في كثير من الأحيان ـ استجابة لمواقف معيّنة، وتترتب على ذلك توقّعات وادعاءات محددة.

يمكن أن يكون هناك اعتراف بحقوق عالمية للإنسان في الوقت نفسه الذي يكون فيه هناك اتفاق حول الأسس الفلسفية لتلك الحقوق[1].

والآراء المعاصرة حول حقوق الإنسان تتمثل في المرجعية الغربية في ثلاثة توجُّهات فلسفية عامّة[2]: المذهب المحافظ، والمذهب الجماعي، والمذهب الليبرالي. والمذهب الأخير يؤكد بوجه خاص على عنصرين أساسيين هما: القانون الطبيعي، والمنفعة، ولكن ينبغي أن نحدّد مفهومنا للقانون الطبيعي، كي نفهم دوره في صوغ حقوق الإنسان المعاصرة. إن الطبيعة بوصفها مرجعية للقانون الطبيعي ذات مداليل ثلاثة هي[3]:

= المكاسب. ومن ثم تمَّ تخصيص رسائل خاصة بالبحث حول «الحق والحكم» مثل: «رسالة الحق والحكم للطهراني» (هادي، ت 1321هـ)، ورسالة في «الفرق بين الحق والحكم» لبحر العلوم (محمد، ت: 1326هـ)، ورسالة «الضابط بين الحقّ والحكم» للأصفهاني (مير محمد تقي المدرس، ت: 1333هـ)، ورسالة «الحقّ» للغروي (محمد حسين الأصفهاني، ت: 1334هـ)، وغيرها من الرسائل. انظر: مصادر المعلومات آنفة الذكر: مقال للمؤلف، «حقوق الإنسان: فلسفتها ومشكلاتها»، مجلة **الحياة الطيبة**، العدد الثاني عشر، ربيع 2003م ـ 1424هـ، ص 40 ـ 41.

(1) هوفمان (ستانلي): **واجبات وراء الحدود**، جامعة سيراكوز، سيراكوز، 1981م، ص96.

(2) انظر: فورسايث (دايفيد): **حقوق الإنسان والسياسة الدولية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 1993م، ص 200 ـ 203.

(3) انظر: لالاند (أندريه): **المعجم الفني والنقدي للفلسفة**، ص253.

1 ـ الطبيعة تعني الكون كله بدون استثناء.

2 ـ إنها تعني «السوي» أو «الاعتيادي Normal» في مقابل الانحراف.

3 ـ تعني التلقائية واللاوعي مقابل ما هو إرادي وواع.

فإن كان المقصود من الطبيعة هو المعنى الأول، فيبدو أن المعنى المعقول لها هو: «النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاماً كلياً يشمل كل ما في الطبيعة، بما في ذلك الإنسان نفسه، من هنا تصبح مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي؛ أي المعقول في كل ميدان بما في ذلك الحياة الإنسانية»[1].

ويشير «مونتسكيو» إلى القانون الطبيعي قائلاً: «كان هناك قبل كل القوانين القانون الطبيعي، ويسمّى بذلك؛ لأنه مشتق من البناء الذي يحكم وجودنا. ولكن ينبغي أن ننظر إلى القانون الطبيعي قبل الحالة الاجتماعية للإنسان»[2].

وحينما نتحدث عن «القانون الطبيعي» ينبغي أن نلتفت إلى خصائصه الأساسية وهي أربعة[3]:

1 ـ القانون الطبيعي هو تلك القواعد التي تفوق إرادة الدولة وتشريعاتها.

---

(1) الجابري (د. محمد عابد): **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997م، ص 148.

(2) مونتسكيو: **روح الشرائع**، الترجمة الفارسية: علي أكبر مهتدي، ج8، أمير كبير، طهران، 1362هـ. ش.، ص 87.

(3) انظر: Roubier, Paul: *Theorie General du Droit*. Paris, Sirey, 1975.

2 ـ إن قواعد القانون الطبيعي (الفطري) هي قواعد ثابتة وغير قابلة للتغيير والتعديل، وتشمل جميع الأمم والشعوب، ولا تُستَثْنى منها فئة دون أخرى.

3 ـ إن قواعد القانون الطبيعي أمور بديهية وقابلة للإدراك والفهم من قبل جميع الناس.

4 ـ تعتمد قواعد القانون الطبيعي على أصالة الفرد وتحمي حقوق الأفراد من تعدي السلطة الحاكمة.

سبق أن أشرنا إلى الاختلاف القائم بين النظرة الإسلامية وغير الإسلامية على مستوى التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى (قضايا الحق، والواجب والخير والفضيلة والوجوب والمصير. . .إلخ)، ونضيف هنا أنّ النظرة الإسلامية تختلف وغيرها على مستوى بناء المفاهيم الكبرى أيضاً (مفاهيم الإنسان والحقوق، والواجبات، والمسؤولية . . .إلخ)؛ حيث إن الإسلام كما ينظر إلى الله نظرة تتصف بالذاتية، والإطلاق، واللاتناهي، والخير المحض، كذلك ينظر إلى الإنسان بصفته الفطرية الأزلية الثابتة، ـ وبحسب هذه النظرة ـ فإن الإنسان يتصف بصفتين معاً في آنٍ واحد، إنّه «عبد الله»[1]، و «خليفته»[2]. والخصوصية الأولى تتطلب منه الطاعة، والسعي للتوفيق بين الإرادة الربانية وإرادته الإنسانية. في حين أنّ الخصوصية الثانية تتطلب من الإنسان الفعّالية والتأثير بوصفه خليفة لله على الأرض، وهو

---

(1) انظر: القرآن الكريم، سورة مريم/ الآية30 و الجن/ الآية 19 والنساء/ الآية 172 والآية 36.

(2) انظر: القرآن الكريم، سورة البقرة، الآيات: 30 ـ 33. و ص/ الآية 26.

همزة الوصل بين عالمي المُلك والمَلَكُوت والواسطة لتحقيق مشيئة الله في الأرض.

كما أنَّ الإنسان ـ بحسب النظرة الإسلامية ـ يتصّف بصفتين أخريين ـ أيضاً ـ وهما العقل والإرادة، إلا أن الخطاب الإسلامي يتوجَّه إلى الإنسان باعتبار الصفة الأولى ـ كونه عاقلاً ـ ، ويختلف التصوّر الإسلامي لإرادة الإنسان عن التصوّر المسيحي الأوغسطيني المبني على الخطيئة الأولى التي أوجبت مسخ جوهر الإنسان[1]. بل يرى الإسلام أن الإنسان لا يزال على فطرته الأولى، ولم يغيّر الهبوطُ إلى الأرض من حقيقته.

وبحسب القرآن الكريم والأحاديث المفسّرة لآياته، فإن الإنسان خلق من تراب، ولكن نفخ الله فيه من روحه فأصبح إنساناً: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2]. وعلى عكس التصوّر الأسطوري اليوناني، فإن الإنسان لا يملك روح الطغيان ضد السماء ـ كما هو الحال مع بروميثيوس ـ . إنه عبد الله، وكرامتُه مستمدةٌ منه، وليست ذاتية كما أنّها ليست فوق مشيئة الله.

إن المخلوقات الإلهية تتصّف جميعاً بالمكانة والمرتبة، كونها مظهراً لله، ولحكمته البالغة. ولكنّ الإنسان ـ بين جميع المخلوقات الإلهية ـ هو الأشرف والأعلى مرتبة ومكانة، باعتبار أنّه يعكس صفات الله وحكمته بوجهٍ أتمَّ وأكمل. ومع أن الإنسان هو محور الوجود والكائنات ـ من

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **الشاب المسلم والعالم الحديث**، الترجمة الفارسية: مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، ط3، 1375هـ.ش. (1997م)، ص 44 ـ 45.

(2) سورة ص: الآية 72.

منظار إسلامي ـ إلا أنه ليس طليقاً من المسؤولية. لا حرية في الإسلام من دون المسؤولية، ولا حقوق من دون الواجبات. إنّ الأصول والمنطلقات الأساسية للفكر الإسلامي لا تنسجم مع الحقوق الذاتية، والطبيعية للإنسان باعتبار أنه لم يخلق نفسه بنفسه[1]، بل وجوده وخلقه من فضل الله، ولا حقوق خارج دائرة الخلق والخالق. وعلى عكس التصوّر السائد في الثقافة الغربية ـ لا سيّما بالتعبير الوجودي عنها ـ الذي لا يعترف للإنسان بتاريخ وحقيقة سابقة[2]، ويعتبر الإنسان خالق نفسه[3]، فالإسلام يؤكد على تاريخية الإنسان وأنه مخلوق وليس بخالق. إلا أنّ هذا لا يعني أن الإسلام ينكر عنصر الاختيار والحرية في الإنسان بل يؤكد كالوجوديين أو بشكل أكثر عمقاً ـ على أهمية الاختيار والعقل والحرية في الإنسان، كما يعترف بالإمكانات الواسعة التي يمتلكها.

وينبغي تأكيد أنَّ جميع التفاسير المعتمدة على مرجعيات متعالية في بيان «مصدر الحق»، كالتفسير الذي يعتبر «الحقوق» «منحة إلهية»[4]، أو ذات «جذور فطرية»[5]، أو يُرجعها إلى أصول «طبيعية»[6]، فإن تلك التفاسير تلتقي جميعاً في حقيقة واحدة، وهي أن نظرتها إلى «الفقه» تجسِّد نظرة «فقه التكليف».

---

(1) انظر: نصر: مصدر سابق، ص49.

(2) انظر: سارتر، جان بول: **الوجودية وأصالة الإنسان**، الترجمة الفارسية: مصطفى رحيمي، نيلوفر، طهران، ط9، 1376هـ. ش. (1988م)، ص 28.

(3) انظر: سارتر: المصدر نفسه، ص41.

(4) الرأي المتبنى من قبل أغلب المدارس والاتجاهات في الفقه الإسلامي.

(5) التفسير الذي يقدمه بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين، أمثال: العلامة الطباطبائي، العلامة إقبال اللاهوري.

(6) التفسير السائد عند القانونيين الغربيين ولاسيّما أصحاب الاتجاه الليبرالي.

وأما التفاسير التي تنظر إلى «الحقوق» كونها اعتبارات اجتماعية ـ إنسانية ـ واقعية، سواء تقيَّدت إضافة إلى تلك الاعتبارات بالأسس والمبادئ والقيم المسبقة كالفقه الإسلامي، أم لم يتقيد بتلك الأسس كالتفسير المعتمد عند بعض المدارس الغربية، حيث ينكر بعض القانونيين الغربيين مثل «ديجي»[1] وجود فكرة الحق المعتمدة على حقوق طبيعية سابقة على قيام المجتمع. إن التفاسير الأخيرة تلتقي معاً في ابتنائها على «فقه المصالح الاجتماعية» أو «فقه الواقع الاجتماعي»، ومن ثم يختلفون فيما بينهم في الاعتبارات الأخرى، الراجعة إلى خصائص كل مدرسة أو توجهها القانوني.

وفي مطلق الأحوال، فإن نظرية الحق في الفقه ينبغي أن تأخذ مداها لأهميتها وجديتها وعدم إمكانية الاستغناء عنها في كل الأحوال. ومن يريد أن يؤسِّس عملية الاجتهاد الفقهي منطلقاً من هذه النظرية ينبغي أن ينظر لها بحيث يمكن استخراج جميع الأحكام الشرعية وإرجاعها إلى حق من الحقوق آنفة الذكر. وهذا ما يتطلب الاستعانة من المباحث الكبرى النظرية والمفاهيمية منطلقاً من الشريعة والعقيدة والأخلاق معاً، كي يمكن بناء اعتبارات حقوقية متكاملة وفق التصور الإسلامي الجامع.

وأخيراً هل يمكن أن يصار إلى نظرية مختلطة بحيث تشتمل على جميع هذه النظريات.؟ الاجابة بحاجة إلى تفصيل عبر بناء نظرية من خلال منهجية تستوفي شروط كل منهج على حدة، وهو بحث شَيق ومفيد و لكن لا يسع البحث الحاضر للدخول فيه.

---

(1) انظر: كيرة، حسن: **المدخل إلى القانون**، منشأة التعارف، الإسكندرية، 2000م، ص 423 ـ 430.

المبحث الثاني:

النموذج الاستنباطي للاجتهاد (نظرية الاجتهاد)

تبدأ عملية الاجتهاد الحقيقي حينما نقوم بإعمال النظر في مسلّمات العلم الأساسية وفي النتائج الأعم للعلم. وحيث نقوم بالتأمل في النموذج الاستنباطي السائد في مجال الاجتهاد الفقهي فذلك يعني التأمل في مسلَّمات عملية الاجتهاد الفقهي المعمول بها.

ولكي يكون بحثنا متسقاً وموضوعياً، ينبغي أن يعتمد على منهجية واضحة. من هنا، نرى أنَّ كبريات مسائل الاجتهاد تتصل بثلاثية: الموضوع، والمنهج، والذات. ونقصد بالموضوع المجال المادي للعمل الاجتهادي، وبالمنهج المجال التصوري، وبالذات المجال المعرفي (الإبستمولوجي) الداخلي للفقه وللفقيه. كما نرى أنّه لا تخلو أية قضية اجتهادية عن هذه العناصر الثلاثة، وإلا فإنها تصبح قضية افتراضية ليس لها نصيب من الواقع. فمثلاً لو افترضنا أن الفقيه واجه سؤالاً حول موقف الشرع الإسلامي تجاه قضية متصلةً بالمعاملات المصرفية (البنوك)، مثل: البيع والشراء بالصكوك في الواقع الاجتماعي المعاصر. فعلى المجتهد أن يتحقَّق من العناصر الثلاثة، فينبغي:

أولاً: أن يبحث عن الواقع المادي (الخارجي ـ الفعلي) لهذه المعاملة بدراسة واقعية ـ فنيَّة لحركة المعاملات المصرفية وتصنيفاتها الدقيقة.

ثانياً: أن يتحقَّق من المجال التصوري للموضوع، ويطرح الإطار المنهجي المناسب لمقاربة الموضوع: من مقاربة الموضوع ضمن الإطار العقدي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو منهج مركب وغيرها.

ثالثاً: أن يقوم بالتأكد من المجال المعرفي (الإبستمولوجي)، بنقد النظريات المطروحة في خصوص الموضوع، ونقد الذات العارفة[1].

من هنا، فإنَّ النموذج الاستنباطي ينبغي أن يكون قادراً على الإحاطة بالدوائر الثلاث وفي إعطاء تفسير دقيق للعلاقات السائدة بين تلك الدوائر، كي يتمكن الفقيه من القيام بمهمّة الكشف عن الحكم الشرعي أو انشاء حكم جديد إن اعتبرنا أنه أيضاً من وظيفة الاجتهاد والمجتهد، وإبداء التقييم الصحيح للواقع الموجود.

وبتعبير آخر، فإن الدوائر الثلاث التي أشرنا إليها أي ثلاثية: الموضوع، والمنهج، والذات، هي بمنزلة «المشكلات» التي ينبغي أن يعالجها «الفقيه» ضمن إطار نظري محكم، حتى يستطيع أن يحدِّد إطاراً واضحاً لآلية الوصول إلى الموقف الشرعي للموضوعات المطروحة أمام التشريع الإسلامي. ويمكن تلخيص المشكلة في أسئلة أساسية تالية:

1 ـ ما هي الحقيقة الوجودية للموضوع المبحوث عنه. هل له وجود مستقل، أم أن وجوده متصل بوجودات أخرى؟ فما هي تلك الوجودات؟ (مشكلة الحقيقة).

---

(1) إن عملية الاجتهاد في علاقة مباشرة مع عمل «المخ البشري»، وهذا ما يستدعي الإدراك الدقيق لما يعنيه المخ البشري. والالتفات إلى أنَّ مهمة المخ البشري لا تقتصر على: «التسجيل»، و«التخزين»، و«الاستيعاب»، و«الاستعادة»، و«التحكم في وظائف الجسم». بل إنّه إضافة إلى ذلك يملك قدرة هائلة على التطوّر النابع من الاحتمالات التركيبية غير المحدودة الناتجة عن فرص «التبادل» و«التوفيق» بين البدائل المختلفة. كما أنه يملك قدرة كبيرة على «التجديد المستمر» لطبيعة العلاقات التركيبية لمحتوى «المخ». ولذلك ينبغي أن نتحدث جهاراً عن أنَّ الإنسان يُعاد صوغه باستمرار، نتيجة كفاءة عمل المخ وقدراته التطويرية المتجددة.

2 ـ وبعد الفراغ من السؤال الأول، يطرح سؤال آخر: كيف ينبغي أن نفهم بنية الموضوع المطروح؟ هل نستطيع أن نقدم نموذجاً نظرياً (تصورياً) يوافق الحقيقة المسؤول عنها؟ (مشكلة الفهم).

3 ـ السؤال الثالث ـ وهو السؤال المفصلي والمهم ـ : هل يمكن صوغ افتراضات ونظريات تقوم بمهمّة «التفسير» و«التبرير» للموضوع المبحوث عنه ضمن دائرة أوسع، وبالقياس على العلاقات المتشابكة بين الموضوعات المختلفة؟ (مشكلة التفسير).

ثم بعد ذلك، تأتي مرحلة حاسمة، ويمكن أن نوجزها بطرح سؤال: هل الشريعة ـ نصوصاً، ومبادئ، واعتبارات ـ معنية بكل تلك الدوائر الثلاث؟ أم أنها تُعنى ببعضها دون البعض الآخر. فما هي الدائرة التي تُعنى بها الشريعة ـ تحديداً ـ ؟

لسنا بصدد الإجابة الحاسمة والتفصيلية للأسئلة المطروحة. ولكن نستطيع أن نقول ـ على مستوى مقاربة مستعجلة للموضوع ـ :

إن السؤال الأوَّل هو السؤال عن ماهية الموضوع، بوصفه حقيقه وجودية، وكونية. والشريعة ـ بالمبدأ ـ ليست معنية بالإجابة عن الأسئلة التكوينية؛ لأن مجالها عالم التشريع دون عالم التكوين. وهو لا يعني أن الفقيه يستطيع أن يجتهد من دون تكوين موقف حوله.

وأما مشكلة الفهم ـ وإن كانت الشريعة معنية بها نظراً لمقاصدها الأساسية ـ غير أنها أيضاً لا تدخل ضمن مهمّة الشريعة. إنها ـ بالأساس ـ مشكلة إنسانية راجعة إلى الذوات الباحثة والعارفة. وليست الشريعة معنية بصوغ قوانين وأصول الفهم، واعتباراته وكيفية تكوّنه وتحصيله.

وأمّا المشكلة الأخيرة أي مشكلة التفسير فهي من صميم مهمّة الشريعة[1]. حيث إنها مَعْنِيَّة برسم الروابط، والعلاقات، والصلات بين الوجودات الواقعية.

التفسير هو القادر على مساعدة الفقيه في رسم الصلات والعلاقات المتبادلة بين أفراد الإنسان وبينه وبين غيره من الموجودات. كما أنَّ التفسير هو الذي يُقْدِر «الفقيه» على القيام بمهمات «التقييم» و«ابداء الرأي» وتحديد «الموقف». من لا يملك إطاراً نظرياً، ومن ثم لا يستطيع أن يصوغ أسساً نظرية واضحة للتفسير والتبرير، فلا ينبغي له الكلام عن الاجتهاد، إذ الاجتهاد ليس خبط عشواء، ولا الانجرار خلف آلية مغلقة غير قادرة على التبرير والتفسير. والاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها في المبحث السابق لكفيلة بإلقاء الضوء على أسس واعتبارات صوغ النظرية ـ المعرفية للاجتهاد الفقهي.

النموذج الإرشادي لعملية الاستنباط وتطوره التاريخي:

تسود نظريتان أساسيتان في مجال تطور العلوم والمعارف المتصلة بها: أولاً: نظرية التراكم المعرفي الكمي المبني على فكرة الاتصال في العلم. ثانياً: نظرية الخلق والابداع المبنية على فكرة الانفصال عن ماضي العلم (القطيعة المعرفية)[2].

---

(1) إن القول بأنَّ التفسير من مهمّة الشريعة لا يعني أنها لا تستعين من المجالات الأخرى في القيام بهذه المهمة كمجال العقيدة ـ مثلاً ـ .

(2) لا معنى للقطيعة المعرفية في المعارف التي تعتمد على مركزية «النصّ»، كما هو الحال في المعارف الإسلامية، إلا على مستوى «النموذج الإرشادي» دون المصادر والمراجع، والقيم والمفاهيم والاعتبارات.

وسواء اعتبرنا أن المنطق الذي يحكم التطوّر هو من القسم الأول أو من القسم الثاني فإننا لا نشك بأصل التطور التاريخي للعلوم والمعارف الراجع أساساً إلى التجديد في النموذج المعرفي (الإرشادي) للعلوم.

وحيث ننظر إلى حركة الاجتهاد الفقهي في الواقع التاريخي نجد ـ كما لاحظ بعض الباحثين ـ بأنه تسود «العلاقة الجدلية في أكثر الأحيان بين نوعية الأدوات المؤهَّلة للنظر الاجتهادي عبر تاريخ الفكر الإسلامي ونوعية التحديات والنوازل التي كانت تقتحم الحياة الإسلامية، فكلما طرأ على التحديات والنوازل الفكرية تغيّر أو تبدل، تبع ذلك في أكثر الأحيان تغيّر وتبدّل على مستوى الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي؛ ولذلك فلا غرو أن تختلف الأدوات كماً ونوعاً من عصر إلى آخر، ولا عجب ألَّا يكون ثمة اتفاق بين أهل العلم بالأصول حول كميّة تلك الأدوات، وذلك نتيجة اختلافهم في النظر إلى الأدوات المهمّة»[1].

وحيث نرجع إلى المدونات الأولى لعلم الأصول بوصفه «علم المنهج» لعملية الاستنباط الفقهي نجد بوضوح أن تلك المدونات تعتمد على آلية مبسَّطة توازي وتنسجم مع مستوى المعارف الموجودة والسائدة حينها من جهة، كما تتصل بنوعية التحديات والأسئلة المطروحة أمام الشرع الإسلامي من جهة ثانية[2].

ثم إنَّ السبب الرئيس ـ لتقنين عملية الاجتهاد ـ على عكس التفسير السائد لدى مؤرخي التشريع الإسلامي ـ لم يكن هاجسه الوصول إلى

---

(1) سانو، قطب: **أدوات النظر الاجتهادي المنشود**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص 188.

(2) انظر: الشافعي: **الرسالة**، مصدر سابق، والشريف المرتضى: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، مصدر سابق، والطوسي: **عدة الأصول**، مصدر سابق.

الحكم الشرعي، بقدر ما كان المقابلة مع علماء السوء والمنتحلين لصفة الإفتاء. إذ تبوأ عدد من الجهلاء مقعد الإفتاء وبدأوا يصدرون أحكاماً وتشريعات من دون ضوابط واعتبارات واضحة. ولذا نرى «الشافعي» وهو يتحدث عن مهمّة الإفتاء، يقول: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله(ص) أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها... ولا يقيس إلا من جمع الأدلة التي له القياس بها، وهي: العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصّه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله(ص)، فإذا لم يجد سنّة، فإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع، فبالقياس...»[1].

كما أن اختلاف الفقهاء في فهم «النَّص» كان له الدور المهم في صوغ النموذج الإرشادي الاستنباطي، وهذا الاختلاف يرجع إلى عصر الصحابة، ولكن كلما جاءت طبقة من المجتهدين زاد الخلاف أكثر، إلى أن بلغ الاختلاف أوجّه في عصر الفقهاء أصحاب المذاهب. وكان من أهم أسباب الاختلاف بين فقهاء المذاهب[2]:

أ ـ اختلافهم في فهم معاني ألفاظ القرآن والسنّة، كاختلافهم في لفظ «القرء» في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[3].

---

(1) الشافعي: **الرسالة**، مصدر سابق، بتحقيق وشرح أحمد شاكر، ص 508، وما بعدها.

(2) انظر: إمام، محمد كمال الدين: **نظرية الفقه في الإسلام** (مدخل منهجي)، مجد، بيروت، 1418هـ، 1998م، ص 258 ـ 259.

(3) سورة البقرة: الآية 228.

ب ـ اختلافهم في الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد. وحجية بعضها عند البعض، وعدم حجِّيتها عند البعض الآخر.

ج ـ اختلافهم في تقدير ما يروى من الأحاديث لهم. بين مقتصر على الشائع بين الناس، وموسع لدائرة الأخبار المنقولة بحيث تشمل ما نُقل عن طريق أخبار الآحاد أيضاً.

د ـ اختلافهم في دلالة هيئات الجمل، كاختلافهم في حمل الأمر على الوجوب أو الندب، وفي حمل النهي على التحريم أو الكراهة.

هـ ـ اختلافهم في حجية الأخذ بمفهوم المخالفة.

و ـ اختلافهم في مصادر الفقه، فمنهم من اقتصر على الكتاب، والسنة، والإجماع، ومنهم من أضاف «القياس» إلى المصادر السابقة. ومنهم من أضاف «العقل»، ومنهم من وسَّع دائرة المصادر لتشمل إضافة إلى المصادر الأربعة السابقة «الاستحسان» و «رأي الصحابي» و «شرع من قبلنا» و «العرف» و «الاستصلاح» و «سد الذرائع» و «فتحه» أيضاً.

ز ـ اختلافهم في الأخذ بمقاصد الشريعة، وفهمهم لها، وتفسير عللها واعتباراتها. وهكذا.

ويتحدَّث «السيد الصدر» عن ولادة علم أصول الفقه التاريخية، ونموذجه الإرشادي لعملية الاستنباط بقوله: «وتعمَّقت بالتدريج طريقة فهم الحكم الشرعي من النصوص حتى أصبح استخراج الحكم من مصادره الشرعية عملاً لا يخلو عن دقة ويتطلَّب شيئاً من العمق والخبرة، فانصبت الجهود وتوافرت لاكتساب تلك الدقة التي أصبح فهم الحكم

الشرعي من النصّ واستنباطه من مصادره بحاجة إليها، وبذلك نشأت بذور التفكير العلمي الفقهي، وولد علم الفقه. . . ومن خلال نمو علم الفقه والتفكير الفقهي وإقبال علماء الشريعة على ممارسة عملية الاستنباط وفهم الحكم الشرعي من النصوص بالدرجة التي أصبح الموقف يتطلب من الدقة والعمق. . . أخذت الخيوط المشتركة (العناصر المشتركة) في عملية الاستنباط تبدو وتتكشف. . . وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الأصولي وعلم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً»[1].

على أن السؤال المُلِحَّ هو: هل العلم ـ بشكل عام ـ [2]، وعلم الأصول ـ بشكل خاص ـ انعكاس للحقيقة الموضوعية، أم أننا نجد فيه عناصر اختيارية ناتجة عن المعتقدات، والنظرة الكونية وعوامل أخرى؟

بدأ التدوين الأصولي لدى الشافعية من خلال «الرسالة» للشافعي، ووجهة العلم أو أدواته بحسب الشافعي تنحصر في الأمور التالية: «. . .وجهة العلم بعد الكتاب، والسنّة والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها»[3].

وتتلخص الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي لديه [4]في:

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر: **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق، ص 46 ـ 47.

(2) انظر: سيّلري، فرانكو: **النقاش الكبير حول النظرية الكوانتية**، باريس، 1986. حيث يرى أنّه، في الأساس، لم تكن الفيزياء الكوانتية حيادية فلسفياً، وإن كانت المعادلات الرياضية حجبت هذه الحقيقة.

(3) الشافعي، محمد بن ادريس: **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، 1979م، ص508.

(4) سانو: المصدر نفسه، ص 192.

أ ـ العلم بأحكام كتاب الله؛

ب ـ العلم بالسنّة؛

ج ـ العلم بأقاويل السلف؛

د ـ العلم باجماع الناس واختلافهم؛

هـ ـ العلم بلسان العرب؛

و ـ صحة العقل.

وقد أُغلِق باب الاجتهاد المطلق في القرن الثاني الهجري لدى المذاهب الأربعة غير أن العمل الاجتهادي استمر ضمن دائرة المذاهب؛ أي المجتهد المنتسب، ومجتهد المذهب، ومجتهد الفتوى والترجيح[1]. وهو لا يعني أن باب الاجتهاد المطلق مفتوح عند غيرهم على المستوى العملي، وإن كان نظريا كذلك.

لو تأملنا كلمة الشافعي التأسيسية المبنية على اعتبارات كلامية حينما يقول: «كل فعل لابن آدم فيه حكم، يتعيَّن معرفته والوصول إليه، وهذا الحكم قد يبيِّنه الله ـ تبارك وتعالى ـ في قرآنه، وقد يبيّنه رسول الله في سننه، وقد يستنبطه العلماء والمجتهدون من القرآن والسنة، وهو إما أن يكون الوجوب، أو الحرمة، أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة»[2]، نجد فيها بوضوح دور العقيدة والرؤية الكونية. ولتحليل الموضوع، بهدف الإجابة عن السؤال الذي طرحناه، يمكن الإشارة إلى النقاط التالية:

(1) انظر: هيتو، د. محمد حسن: «الاجتهاد وأنواع المجتهدين» (مقال)، **مجلة الشريعة الإسلامية**، العدد ، ص 223 ـ 259.

(2) انظر: الكتب الأصولية في الموضوع.

أولاً: علم الكلام ـ كما أشرنا ويأتي الحديث عنه أيضاً ـ يمثل قاعدة المثلث الذي يعتمد عليه «علم أصول الفقه». وأي تغيير في البنى المعرفية الكلامية ولاسيما في المسائل ذات الصلة بالفقه وأصوله تؤثر ـ بشكل مباشر ـ على البناء المعرفي لعلم الأصول واعتباراته الاجتهادية. فما «مال الشافعي في تلك الوثيقة إلى حصر الآلات التي بها الاجتهاد/ القياس إلى جملة من المعارف الجزئية، وتجاوز الإشارة إلى أيّ فن أو علم بحد ذاته سوى لسان العرب. كل ما في الأمر أن هذه الفنون لم تكن دوِّنت آنذاك، وبالتالي فإن اشتراط الشافعي (ره) إياها لا يعدو أن يكون والحال كذلك رجماً بالغيب»[1]. لأنَّه يجسِّد مرحلة من المراحل التاريخية للاجتهاد الفقهي.

ثانياً: إنَّ الاتجاه التقليدي في الفقه ـ بشكل عام ـ والتوجّه الذي كرّسه الشافعي ـ بشكل خاص ـ لا يعتمد على «البراءة الأصلية» كقاعدة مرجعية في عملية الاستنباط، وتعتبر هذه القاعدة من القواعد الثانوية التي تنزل إلى درجة الأصول العملية ولا تشكّل قاعدة مركزية في فقه الأحكام. ومن هنا، لا تعول عليها بشكل كبير في الفقه الإسلامي[2].

---

(1) سانو: المصدر نفسه، ص 187.

(2) يحلل بعض الباحثين في مجال الفقه الإسلامي، موقف الفقهاء، تجاه هذه القاعدة من خلال الاعتبارات التالية: الأول: أنّ مبدأ البراءة الأصلية ـ بمفهومها الواسع ـ يقلِّص من دور الفقيه، ويكاد يكون النقيض لتصور المقنِّن الذي يحمله الزهو بالحرفة، وضيق التخصّص، وعدم الإلمام بالجوانب الأخرى من الموضوع لأن يتوغل في تصوراته، ويتمسَّك بنصوصه، في حين أن كبار المفكرين والفلاسفة أو قبل هؤلاء الأنبياء ـ يعلمون أنّ الشرائع أنزلت للناس، وليس العكس. وأن المجتمع كائن معقَّد متعدّد الأبعاد، وأن رجل الفقه (الفقيه) الذي يتصور أن عليه أن يضع معالجة قانونية لكل كبيرة وصغيرة، يوجد بذلك من المشكلات أكثر مما يضع من الحلول. =

ويؤدي هذا التوجه إلى محاصرة المكلّف بطوق محكم من الأحكام التي تكون في الغالب مستنبطة من النص، ولا تدل النصوص عليها بمعزل عن عملية الاجتهاد والنظرة المسبقة التي كوَّنها الفقيه عن الأحكام الشرعية ودائرتها وخصوصياتها. ولا تخلو الاستنباطات عن عملية الإسقاط، والتوظيف ضمن آلية مغلقة غير قادرة على التبرير في دائرة أوسع من دائرة آلية العمل الاستنباطي، التي تعتمد على مصادرات كثيرة وأصبحت ـ بفضل التكريس التاريخي ـ من القضايا التي قياساتها معها.

ثالثاً: إنَّ جمع المعلومات، في كافة العلوم يتم ضمن إطار نظري معلن أو مضمر، وبالتالي فإنَّ الأسئلة التي تطرح ضمن الإطار النظري المحدد، والمعلومات التي تجمع ضمنه تخضع لاعتبارات لا تسلم من تحيّزات تدخل في بنى العلم النظري والمعرفي، مما يؤدي إلى أن يكون جمع المعلومات انتقائياً. وهذه المعلومات المنتقاة ـ بدورها ـ تؤدي إلى بناء الإطار النظري للعلم. وهذا ما يؤكد مقولة أن العلم ـ سواء كان طبيعياً أو إنسانياً أو اجتماعياً ـ لا يتمتع بالحصانة ضد المؤثرات

= الثاني: إنَّ التحريم والتحليل أمرهما إلى الله ـ تعالى ـ بالنَّص الصريح في القرآن الذي لا نحتاج إلى تأويل، أو السنّة النبوية، التي لا يمكن أن تعلق بها شائبة ضعف. وأما تحريم الفقهاء والمجتهدين، فإنّه يأتي في مرحلة أدنى من مرحلة التحريم والتحليل المنزلين.

الثالث: إن محاولات الفقهاء، إدخال تصنيفات ما بين الحلال والحرام محل «العفو» الذي أكدته السنّة النبوية هو مما يدخل في باب الصناعة الفقهية ورغبة في الإحاطة بكل تصرفات الأفراد ووضعها تحت الإذن، وهو ما رفضه الرسول (ص)، وآثر أن يدع الناس في (ما أحل الله في كتابه، وما حرَّم الله في كتابه)، إلى ضمائرهم، وإلى خالقهم، فضلاً عن مرحلة العفو، التي تنم حتى بلفظها، وتتضمن بالتبعية «الحرية»، وحاول الفقهاء بمختلف التأويلات.

انظر: البنّا، جمال: **نحو فقه جديد**، القاهرة، 2000م، الفصل الأول: «البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام».

الخارجية. وسوف يأتي الحديث عن الموضوع في المباحث الآتية.

وقد أضاف علماء القرن الرابع الهجري وعلى رأسهم «الباقلاني» اعتبارين جديدين للاستنباط هما[1]:

أ ـ العلم بقضايا الخطاب أي أصول الفقه.

ب ـ التبحّر في علم الكلام.

كما ركّز علماء القرن الخامس الهجري وعلى رأسهم الغزالي على اعتبارين آخرين هما[2]:

العلم بنصب الأدلة وشروطها، ومعرفة الرواية. و لا نجد في ما بعد تغييراً أساسياً في مخطط علم أصول الفقه لدى المذاهب الأربعة سوى ما طرحه «الشاطبي» حول مقاصد الشريعة[3] في القرن الثامن الهجري. والغالب لدى الشاطبي هو المنهج الكلامي على الاتجاه المقاصدي وذلك من بداية كتابه حينما يتكلم عن دور العقل قائلاً:

«الأدلة العقلية إذا استُعمِلت في هذا العلم، فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققه لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع، وهذا مبيَّن في علم الكلام»[4].

---

(1) انظر: الباقلاني، أبو بكر: **التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، دمشق.

(2) انظر: الغزالي، **المستصفى**، مصدر سابق.

(3) انظر: الشاطبي، أبي اسحق: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج1، دار الفكر، بيروت، 1341هـ.

(4) الشاطبي: المصدر نفسه، ص 13.

ودخلت المدرسة الأصولية السنّية عصر الركود بعد الشاطبي ولا نجد حركة جادة إلا في العهد القريب؛ حيث دعا عدد من علماء السنة إلى تجديد الاجتهاد وتفعيله وفق مقتضيات العصر.

وأمّا الأدوات المعرفية المؤهلة عند علماء الإمامية، فيمكن تقسيمها بحسب أدوار الفكر الأصولي الإمامي[1]. ونحن نسير وفق التقسيم الثلاثي لهذه الأدوار المعتمدة عند كل من «السيد الصدر» و«السيد السيستاني». وعليه يمكن أن نرى أن تربيع[2] مصادر التشريع برز من خلال «الشريف المرتضى» في القرن الرابع الهجري و من خلال كتابه: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، واستمر التوجه الاجتهادي المعتمد على المصادر الأربعة ضمن المخطط الإجرائي الذي كرَّسه كل

---

(1) لا يوجد اتفاق لدى الباحثين والعلماء في تحديد أدوار الفكر الأصولي لدى الإمامية. ففي حين اعتبر «الصدر» أن علم أصول الفقه الإمامي مر بعصور ثلاثة: العصر التمهيدي، وعصر العلم، وعصر الكمال العلمي. (انظر: **المعالم الجديدة**، مصدر سابق، ص87). فإنَّ «السيد السيستاني» حدَّد تلك الأدوار بثلاثة أيضاً إلا أنه اعتبر الدور الأوَّل: موقف علماء الشيعة من المدارس الفكرية الأخرى، والدور الثاني: الصراع الفكري بين الأصوليين والإخباريين. والدور الثالث هو المرحلة الفعلية وتمثل هذه المرحلة الصراع الحاد بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة (انظر: **الرافد في أصول الفقه**، مصدر سابق، ص 15 ـ 17). وأضاف بعض تلامذة الصدر مرحلة رابعة، انطلاقاً من نفس الاعتبار الذي انطلق منه كل من «السيد الصدر» و«السيد السيستاني»، أي «الفارق الكيفي أو النوعي» فسمّى عصر الصدر بـ«عصر ذروة الكمال» (انظر: الحائري، كاظم: **مباحث الأصول**، تقريرات البحث الأصولي للصدر، ج1، ص 58). وذلك في حين أن الدكتور «أبو القاسم كرجي» عدد مراحل الفكر الأصولي العام (السني والإمامي) ثمانية. آخرها تبدأ من الشيخ الأنصاري وتستمر إلى عصرنا الحالي (انظر: **تاريخ الفقه والفقهاء**، مصدر سابق، ص305، وما بعدها).

(2) انظر: الفضلي، د. عبد الهادي: «**الاجتهاد**»، دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي (القسم الأوَّل)، **مجلة المنهاج**، العدد 18، صيف 2000م، ص33.

من «الشريف المرتضى» و«الطوسي» حتى أواخر القرن العاشر الهجري وأوائل القرن الحادي عشر؛ حيث ألَّف «الميرزا محمد أمين الاسترابادي» كتابه الموسوم بـ«الفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد».

وينبغي أن نضيف أن التواصل المعرفي كان قائماً بين المدرسة الأصولية السنيّة والشيعية في العصور السابقة، فمن يرجع إلى كتابي: **المحصول في علم الأصول**[1] للفخر الرازي في القرن السادس الهجري و**مبادئ الوصول في علم الأصول** للعلامة الحلّي في القرن الثامن الهجري يجد أن الأدوات المعرفية لدى الاثنين واحدة تقريباً حيث اشترطا معاً الأدوات المعرفية التالية:

أ ـ معرفة آيات الأحكام؛

ب ـ معرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام؛

ج ـ العلم بمواقع الإجماع؛

د ـ معرفة البراءة الأصلية الذي يعبِّر عنها الرازي بـ«العلم بالنفي الأصلي للأحكام»؛

هـ ـ العلم بشرائط الحد والبرهان، والنحو واللغة والتصريف. وقد عبَّر الرازي عن القسم الأول بـ«العلم بنصب الأدلة ومراتبها»؛

و ـ العلم بالناسخ والمنسوخ؛

ز ـ العلم بأحوال الرجال.

---

(1) انظر: **المحصول**، مصدر سابق، ج6، ص 21.

وأمّا بعد بروز الاتجاه الأخباري المعترض على النهج الأصولي بدأ الأصوليون بتمحيص أدواتهم الاجتهادية بشكل أفضل؛ حيث إنَّ من عوامل بروز الاتجاه الأخباري كان «تصور بعض علماء الشيعة أن القواعد الأصولية المساهمة في استنباط الحكم الشرعي تعتمد على الفكر الكلامي والفلسفي مما أدّى لابتعاد الحكم الشرعي عن مصادره الصافية وهي روايات أهل البيت (ع)»[1].

وفي الحقيقة إن النزاع لم يحسم معرفياً وكانت له تداعيات خطيرة اجتماعياً وسياسياً، ولكن النفوذ الاجتماعي والسياسي لبعض المجتهدين الأصوليين أمثال «الوحيد البهبهاني» أدى إلى تضييق الخناق على الاتجاه الأخباري وتشتيتهم في بقاع الأرض من مركزهم الأساس كربلاء المقدسة. وكان لبعض رواد مدرسة البهبهاني الدور الأساس في تفعيل العمل الاجتهادي وتمحيص أدواته المعرفية ومن هؤلاء «المحقق القمي»[2] و«الشيخ الأنصاري» اللذين ساهما بشكلٍ كبير في مجال النظر

---

(1) السيد السيستاني: **الرافد** مصدر سابق، ص 17.

(2) لقد أحصى القمي في كتابه **قوانين الأصول** الأدوات المعرفية المؤهلة للنظر الاجتهادي في الأمور التالية:

أ ـ العلم بلغة العرب والنحو الصرف؛
ب ـ علم الكلام؛
جـ ـ المنطق؛
د ـ أصول الفقه؛
هـ ـ تفسير آيات الأحكام؛
و ـ أحاديث الأحكام؛
ز ـ أحوال الرواة؛
حـ ـ مواقع الإجماع؛
ط ـ امتلاك ملكة قوية، وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من ردّ الفروع إلى الأصول.

الاجتهادي ويرجع الفضل في كثير من المباحث الأصولية الدارجة في الأوساط الحوزوية إلى الشيخ الأنصاري؛ حيث كان له التأثير الكبير والمساهمة الأساسية في إثراء مباحث أصولية عدة مثل مباحث الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، وتطوير البحث عن مؤدى الدليل الشرعي، والتمييز بين الأدلة الاجتهادية والفقاهتية، وتقديم الأدلة بعضها على بعض، لجهة الورود أو الحكومة، والعلاقة بين الأصول العملية، والعلاقة بين الاستصحاب والبراءة، ومبحث الأصول المحرزة وغيرها[1].

إن هندسة علم أصول الفقه المعاصر في الوسط الإمامي هي من عمل الشيخ الأنصاري، غير أنّه لم يغيِّر في الأدوات المعرفية للاجتهاد بل كرَّس الاعتبارات التي ورثها من «المحقق القمي»، و«شريف العلماء»، و«النراقي»، و«السيد الموسوي» صاحب ضوابط الأصول وغيرهم. في حين أن تلميذ الأنصاري البارز «المحقّق الخراساني» صاحب كفاية الأصول، لم يطوِّر من الأدوات المعرفية للاجتهاد فحسب، ولم يكتفِ بتكريس العمل في مجال الموضوعات التفصيلية والجزئية، بل قلَّص الأدوات المعرفية الاجتهادية إلى ثلاثة قائلاً: «لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى:

- معرفة علوم العربية ـ في الجملة ـ ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه.

(1) للمزيد حول مساهمة الأنصاري الأصولية انظر: مجلة الفكر الإسلامي، العدد 7، رجب ـ رمضان، 1415هـ، عدد خاص بالشيخ الأنصاري.

- ومعرفة التفسير كذلك.

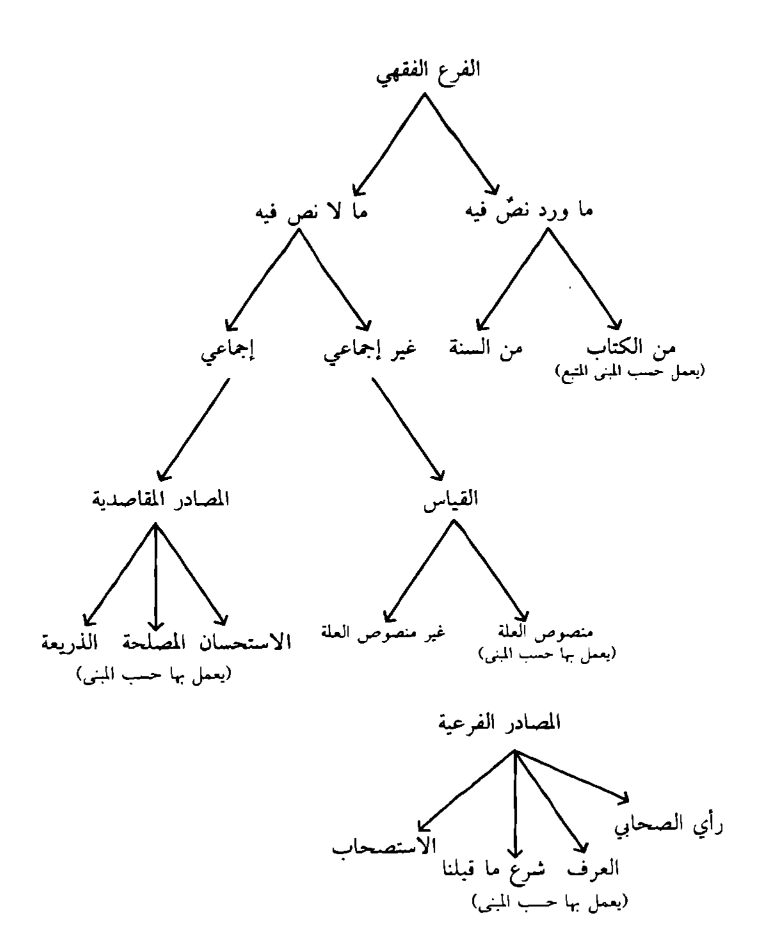
- وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة، أو قواعد، برهن عليها في الأصول»[1].

ونحن لا نزال نعيش - في الوسط الإمامي - عصر **صاحب الكفاية** الذي له الهيمنة المعرفية التامة على المباحث الاجتهادية في الأوساط الحوزوية، بحسب «**صاحب الكفاية**»، فإنَّ المجتهد لا يحتاج في عمله الاجتهادي سوى إلى أصول الفقه. والتصوّر السائد بعد الخراساني هو أن علم الأصول هو العلم السحري القادر على استنباط الأحكام وحل معضلات الفكر الديني في جوانبه المختلفة المعرفية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

---

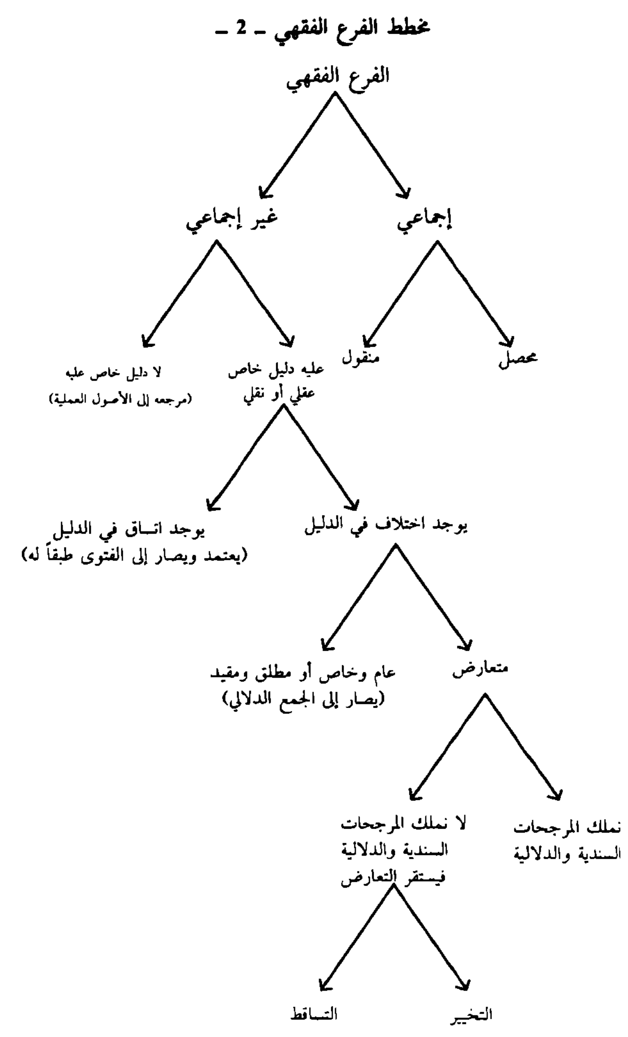
(1) الخراساني، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، د.ت.، ص468.

مخطط الفرع الفقهي ـ 1 ـ



(1) النموذج الإرشادي العام المتبع في المدارس الفقهية السنية

مخطط الفرع الفقهي ـ 2 ـ



(1) النموذج الإرشادي العام المتبع في المدارس الفقهية الإمامية

الفصل الثاني

صلة الفقه بباقي العلوم

تمهيد

ينبغي أن نؤكد في البداية أن «تنظيم المعرفة» وتحديد موقعها، والتفكيرفي العلاقة بينها وبين المتغيرات المعرفية الأخرى هي من صميم وظائف فلسفة العلم، ولا يدخل ضمن مباحث العلم نفسه(1). وعليه فإن بحثنا في هذا الفصل عن صلة الفقه بالعلوم والمعارف الأخرى هو من المباحث الأساسية لفلسفة الفقه. كما أن بحثنا هنا عن تحديد الصلات ورسمها يؤدي إلى نتائج مهمة على مستوى منهج الاستنباط وطريقة تناول الأبحاث الفقهية. ولكن قبل كل شئ ينبغي أن نحدد مفهومنا لـ«الصلة» بين الفقه وباقي العلوم والمعارف.

---

(1) انظر: ابن سينا: **الشفاء**، حيث يقول: «إن مبادئ العلوم وخصوصا الجزئية تتعرف إما من علوم جزئية غيرها أو من العلم الكلي الذي يسمى فلسفة أولى، فليس يمكن أن نبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسها». وانظر: الخولي، د. يمنى: «فلسفة العلم في القرن العشرين»، **عالم المعرفة ـ 264**، الكويت، 2000 م، ص11 وما بعدها، إذ تنقل مقولة شهيرة لـ «هيدجر» وهي «أن العلم لا يفكر في ذاته» ثم تعلق قائلة: «فإن فلسفة العلم هي التي تتكفل بذلك العبْ، وتضطلع بالتفكير في ذات العلم... في منهجه ومنطقه وخصائصه المعرفية».

يمكن أن نتصور أنواعاً من العلاقة بين العلوم والمعارف المختلفة، ونوجزها كالتالي:

أ ـ **علاقة التوالد**: وذلك فيما إذا نشأ علم في رحم علم آخر، كما هو الحال بالنسبة لعلم التفسير حيث نشأ في رحم علم الحديث، كما أن التخَّصصات والتشَّعبات في العلوم الحديثة من هذا النوع.

ب ـ **علاقة الاستعارة والنقل**: إن بعض العلوم تربطه علاقة تبادلية على مستوى المنهج، المسائل والمعلومات بعلوم أخرى. فعلم أصول الفقه ـ مثلاً ـ من أكثر العلوم استعارة من علوم أخرى سواء لجهة المنهج أوالمسائل أو المعلومات، إذ استعار المنهج من اللغة تارة ومن علم الكلام والفلسفة تارة أخرى. كما استعار المسائل من الكلام واللغة وفقهها، إضافة إلى استعارة المعلومات من المنطق والفلسفة والكلام واللغة وقواعدها وغيرها من المعارف.

جـ ـ **علاقة المصاهرة والاجتماع**: وهي العلاقة القائمة بين العلوم والمعارف التي تشكل وحدة معرفية فيما بينها، وذلك في مثل علاقة العلوم والمعارف الاسلامية التي تجمعها صلة القربى لانتسابها إلى وحدة معرفية واحدة، وفي مثل علاقة العلوم الصلبة فيما بينها وهكذا.

د ـ **علاقة التفاعل والتكامل**: وهي العلاقة المعرفية التي تقوم بين بعض الحقول وتؤدي الى التفاعل والتكامل المعرفيين فيما بينها. فإبداء نظرية فاعلة في مجال علم اللغة ـ مثلاً ـ كما ينمّي البحث اللغوي، يستفيد منه علم الأصول لتطوير الأبحاث الأصولية والعكس صحيح أيضاً. والتفاعل المعرفي بين الحقول المختلفة في مجال العلوم والمعارف الحديثة هو السمة البارزة في العلاقات البينية للعلوم، فمثلاً، المعطى

الأثري الذي يكتشف في علم الآثار، تنتفع به البيولوجيا، ويستفيد منه علم التاريخ، ويخدم الباحث في الإنثروبولوجيا في آن واحد معاً وهكذا.

هـ ـ علاقة التوطئة والتمهيد: هناك العديد من المعارف التي تساعد معارف أخرى في تكوين المعرفة وتحقيق عملية التفاهم. وقد تساهم تلك المعارف في إسراع عملية التفاهم أو تعميقها أو تنميتها وتطويرها. إن عملية فهم النص الديني (الفقهي) تمر من خلال معارف جمة، منها: على سبيل المثال، المعرفة اللغوية: بمفرداتها وقواعدها وأساليبها وبلاغتها و تاريخ اللغة. ومنها: المعرفة الاجتماعية: وذلك من خلال مراجعة السوابق؛ أي فهم باقي العلماء للنص، السنّة المتشرعة (طريقة السلف الصالح) و البيئة المعرفية للنص وهكذا ومنها: المعارف العقلية: كالتمكن من إقامة البرهان، إعمال الاستقراء، المقارنة، الاستدلال والاستنتاج وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجالات معرفية أخرى حيث إن هناك معارف مساعدة وممهدة تعين معارف أخرى بهدف الوصول إلى المقاصد المعرفية المنشودة.

إننا نسعى من خلال هذا الفصل إلى التأكيد على التأثر الآحادي أو المتبادل بين الفقه ومعارف أخرى، ونركز بشكل خاص على صور استهلاك الفقه لباقي المعارف بغية أهداف وصفية أو تقويمية وربما تقريرية. وعليه لا نرى فرقاً جوهرياً بين الفقه ـ كحقل معرفي ـ والمعارف الأخرى التي تؤثر وتتأثر بباقي الحقول، ولا تعيش في عزلة من التأثير؛ إذ لا توجد جزر معرفية معزولة في عالم المعارف. غير أن درجة تأثير المعارف الأخرى على الفقه تختلف من حقل معرفي إلى آخر، فإن بعض المعارف تؤثر على مستوى البنية المنطقية لعلم الفقه، في حين أن معارف أخرى تشارك في بلورة المسائل الفقهية وتنقيحها

وتجديدها أو تساهم في تنظيم علم الفقه وترتيب أبحاثه وتحديد أطره وأفكاره. كما أن هناك معارف قد لا يكون لها تأثير على المستوى البنيوي أو المسائلي أو التنظيمي لعلم الفقه، إلا أنها تساهم في إدارة البحث الفقهي على المستوى التطبيقي والإجرائي، وهذا ما نشير إليها ضمن المباحث الآتية.

وينبغي أن نشير من البداية إلى أننا لا نستطيع أن نستغرق في البحث عن وجوه العلاقة القائمة والمتصورة بين الفقه والحقول المعرفية الأخرى، لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستفيض ولا ينسجم مع الأهداف العامة التي رسمناها لهذا الكتاب من عرض عام للموضوعات وإحالة البحث التفصيلي حول الموضوعات المشار إليها إلى ذوي الاختصاص من الباحثين في مجال فلسفات العلوم والفقه.

المبحث الأول:
صلة الفقه بالعلوم والمعارف الإسلامية

1 ـ صلة الفقه بعلم الكلام

إن «الأحكام الشرعية» في التصور الإسلامي مبنية على ثلاثية شديدة التعلق والتأثر فيما بينها وتشكل المحاور الأساسية لـ «عملية الاجتهاد الفقهي» وهي مباحث: الحاكم، والمحكوم به والحكم. الحاكم وهو «الله» في الشرع الإسلامي: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]. محور علم الكلام، كما أن «المحكوم به» محور علم الفقه، وأم «الحكم» فيشكل محور البحث الأصولي.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 57.

ومن هنا، فإن الرؤية والقناعات التي يشكلها الفقيه انطلاقاً من علم الكلام ومباحثه تمثل الأرضية التي ينطلق منها الفقيه لمقاربة الموضوعات الفقهية، وتحديد الأحكام الشرعية. وانطلاقاً من رؤية الفقيه إلى الحاكم يأتي الجواب عن أسئلة ذات أثر كبير على مجمل عملية الاجتهاد وكيفية مقاربة الفقيه لها مثل: هل للعقل من دور في إدراك حسن الأشياء وقبحها أم أن ما أمربه الشارع (الله) هو الحسن، وما نهى عنه فهو القبيح؟ هل للأفعال حكم قبل ورود الشرع أم لا ؟ والجواب السلبي يعني أن العقل لا يستقل بادراك الأحكام ولا دور له في حجيتها، وغيرها من الأسئلة. وانطلاقاً من مبحث «الحاكم «والأسئلة والموضوعات ذات الصلة به تكونت الفرق الكلامية الإسلامية، كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة والماتريدية وغيرها.

ثم إن حسم القضايا الفقهية الكبرى لا يتيسر إلا بالاستناد إلى اعتبارات كلامية؛ حيث إن علم الكلام هو العلم المعنِيُّ مباشرة بالكبرويات في الفقه والفكر الإسلاميين. إن المنهج المتبع لدى العديد من الفقهاء بالرجوع إلى قواعد فرعية وتفصيلات جزئية لحسم القضايا الفقهية الكبرى لا ينتج حلولا ناجعة وأمينة للمبادئ الإسلامية الكبرى، فمثلا لا يمكن مقاربة المسائل الفقهية ذات طابع اقتصادي أو اجتماعي من دون الانطلاق من المبادئ العامة مثل مبدأ «العدالة» وهو ذو جذر كلامي عميق في الفكر الإسلامي.

كما أن لعلم الكلام الدور الكبير في بناء المفاهيم في الفقه، يقول السيد الصدر في هذا الخصوص: «ويمكننا أن نضع إلى صف الأحكام في عملية الاكتشاف المفاهيم التي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة

الإسلامية. . . فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبير عن مفهوم معيّن للإسلام عن الكون. . . والعقيدة بأن الملكية ليست حقا ذاتيا، وإنما هي عملية استخلاف تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين. .»[1]. وبالاستناد إلى هذه المفاهيم واعتبارات أخرى يسعى «الصدر» للتعرف إلى المذهب الاقتصادي في الإسلام.

إضافة إلى أن المصادر الأساسية والفرعية للتشريع الإسلامي ـ في الأساس ـ لها جذور كلامية، يقول «الجويني» بهذا الخصوص: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها: نصّ الكتاب ونصّ السنة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول الله ـ تعالى ـ ومن هذه [الجهة] تستمد أصول الفقه من الكلام»[2].

ولذلك يصح أن نقول بأن الفقيه لا يستطيع أن يحسم موقفه من النصّ الكتابي أو النصّ السنني أو غيرهما من المصادر من دون الاستناد إلى اعتبارات كلامية، وفي الحقيقة ما يرد على لسان الفقهاء من تعبير العقل ومدركاته ليس إلا اعتبارات كلامية معقلنة أو عقلانيات كلامية، إذ لا حكم للعقل المحض ولا العقل العملي اللاَّمُكلمن في المسائل التفصيلية التي ترد في الفقه.

ثم إن الأصول المبدئية في الفقه مثل أصالة الإباحة، أصالة الحظر، القول بتوقيفية المعاملات أو عدم توقيفيتها، والقول بوجود أحكام

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر: «اقتصادنا»، ضمن **المجموعة الكاملة** لمؤلفات السيد الصدر، ج 1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1408 هـ. 1987 م. ص 374 ـ 375.

(2) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك (ت 478 هـ): **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.، ص7.

تأسيسية في الشرع الإسلامي أو عدم ذلك وغيرها من المواقف المبدئية هي مسائل كلامية بامتياز وليست فقهية.

وبالاستناد إلى ما سبق قوله فإن لـ«علم الكلام» هيمنة معرفية كبيرة على الفقه: فهو المحَدد للبنية المنطقية لعلم الفقه بالمفهوم الذي سبق قوله في الفصل السابق؛ لأن المبرر الأخير للعمل الفقهي ينتهي إلى اعتبارات كلامية. كما أنه المولِّد الأساس للاعتبارات المنهجية في الفقه، وذلك باعتبار أن علم المنهج في الفقه أي أصول الفقه هو بالأساس منتج كلامي، ولولا الكلام واعتباراته المنطقية[1] لما قام لعلم الأصول قائمة. إضافة إلى أن لعلم الكلام الدور المهم في صوغ المفاهيم وبناء النظريات وتحديد أطر البحث الفقهي.

2 ـ صلة الفقه بعلم أصول الفقه

تأسس علم أصول الفقه منذ البداية بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي وتقنين الاختلاف القائم بين الفقهاء الذي وصل ذروته في القرون الأولى من الهجرة. وتحول هذا العلم بفعل التراكم الزمني والنفسي والمعرفي إلى «منطق الفقه» و«علم المنهج» للفقه، بل تعدى الفقه ليصبح «أصل الأصول وقاعدة كل العلوم» على حد تعبير ابن السمعاني[2]. إن هذا العلم الذي خرج من رحم علم الكلام ونشأ في أحضان الفقه يعتبر

---

(1) للمزيد عن كيفية استعارة المنطق الأرسطي في علم الكلام وتالياً في علم الفقه وإشكالات هذه الاستعارة انظر: النشار، د. علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص90. والطباطبائي السيد محمد حسين: الميزان، مصدر سابق ج5، ص286.

(2) **مقدمات علم أصول الفقه**، مصدر سابق نقلا عن: **قواطع الأدلة**، لابن السمعاني، ص153.

«القدر الجامع» بين الفقهاء كونه أداة مؤهلة للنظر الاجتهادي، وذلك بدءاً من الشافعي في كتابه **الرسالة** ووصولاً إلى الفقهاء المعاصرين، وذلك باعتبار أن علم أصول الفقه هو «القانون الممّهد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون آخر»[1] وهو الذي يوّفر «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»[2].

وعليه لا يختلف اثنان في أهمية علم أصول الفقه في عملية الاجتهاد الفقهي، ودوره الهام في عملية الاستنباط باعتباره علم منهج الفقه. بل المطروح بالنسبة إلى هذا العلم هو التخوف من هيمنته الكاملة على الفقه بحيث أصبح وصياً على المعرفة الاجتهادية، بدل أن يكون مواكباً لها ومتفاعلاً معها.

من هنا، فإن علم الأصول يمارس أدواراً عدة في مجال عملية الاجتهاد، فأولاً يوفّر الاعتبارات المنهجية للفقه، وعليه يخضع كل عملية استنباط لرقابة صارمة من علم أصول الفقه بهدف فحص الأدوات المعرفية المشاركة في العملية الاجتهادية، وثانياً، يتولى علم أصول الفقه تحديد الخطوات التي ينبغي أن يسلكها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي، وذلك ليس من خلال النموذج الإرشادي لعملية الاجتهاد الفقهي فقط، بل برسم خريطة العمل الاستنباطي وتحديد الخطوات التنفيذية التي ينبغي أن يتقيد بها الفقيه عند ممارسة الجهد الفقهي وثالثاً، يوفّر علم الأصول أدوات التقييم والتقرير لعملية الاستنباط من خلال بناء المفاهيم، وتقنين المباني اللغوية وتكوين أسس القناعات الفقهية.

---

(1) الخوئي: **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ص3. والفياض: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق، ص153.

(2) الصدر: **دروس في علم أصول الفقه**، مصدر سابق ص60.

3 ـ صلة الفقه بالتفسير وعلوم القرآن

يمثل الكتاب الكريم المصدر الأول والأساس للفقه الإسلامي، ولا مجال للفقيه إلا بالرجوع إلى القرآن وفهم آياته المختلفة ناسخاً ومنسوخاً، عاماً وخاصاً، مطلقاً ومقيداً، حقيقةً ومجازاً وغيرها من التقسيمات الواردة في علوم القرآن. وقد دوّن الفقهاء المفسرون منذ البداية الآيات التي تتناول الأحكام الشرعية بشكل مباشر تحت عنوان: «آيات الأحكام» واختلفوا في تعدادها بين خمسمائة آية أو أكثر.

ثم إن الفقهاء المسلمين يتفقون فيما بينهم منذ فجر الإسلام في كون «آيات الأحكام» مصدراً رئيساً للفقه. فقد صرّح بذلك كل من الشافعي في **الرسالة** و أبو عقيل العماني وتلميذه ابن الجنيد في **التهذيب** في القرنين الثاني والثالث الهجريين و«المفيد» و«الباقلاني» في القرن الرابع الهجري، و«الشريف المرتضى» في **الذريعة** و«الغزالي» في **المستصفى** وهما من فقهاء القرن الخامس الهجري، و«الرازي و «ابن قدامة» و«الإسمندي» من خلال مدّوناتهم الأصولية في القرن السادس، و«السبكي» و«العلامة الحلي» و «الشاطبي» وغيرهم في القرنين السابع والثامن، وهكذا ا ستمر التأكيد على الموضوع حتى عصرنا الحاضر.

ومن الواضح أن هناك علاقة راسخة ومتبادلة بين علمي التفسير والفقه، فالتفسير يزّود الفقه بقواعد وضوابط التفسير بهدف فهم آيات الأحكام و السنة النبوية، في حين أن الفقه يزوّد التفسير بما وصل إليه من استنتاجات فقهية واكتشافات دلالية من خلال الجهد الفقهي، ومن هنا

فإن علمي التفسير والفقه يتبادلان فيما بينهما الوسائل و التقنيات المتصلة بمجالي التفسير والدلالة.

هذه هي العلاقة التقليدية القائمة بين القرآن والفقه، والقرآن والسنُة، والقرآن وسائر المعارف الإسلامية، غير أن المطلوب هو الخروج من دائرة «العلاقة الندِّية» التي تعطينا النظرة التقليدية إلى النظرة التي تدعو إلى قيمومة القرآن وعلومه على باقي المعارف الإسلامية بما في ذلك السنة النبوية. والنظرة الندية هذه ـ هي ـ السبب في أننا نرى «أن الباحث الديني ومفسِّر النصّ ـ بوجه خاص ـ لا يزال يعيش التحَّير في حسم صلة العديد من المفاهيم الدينية فيما بينها على أساس عامودي، كما أنه لا يستطيع أن يصنفها تصنيفاً مرتباً على أساس الأهمية والموقع في دائرة خارطة المفاهيم الإسلامية. و لا يزال العديد من الفقهاء لا يؤمنون بتقديم النصّ القرآني على النصّ النبوي ـ كمبدأ عام ـ بل ينظرون إليهما كنصَّين متكافئين، ويحتكمون إلى القواعد العامة لمعالجة جهات التعارض والتنافي غافلين عن أن النصوص المستفيضة[1] الداعية إلى عرض الروايات (السنَّة) على القرآن الكريم هي معنية بالدرجة الأولى بنفي التكافؤ بين النصّ القرآني والنصّ النبوي. . . وقد أدى ذلك إلى عدم وضوح العلاقة التخفيضية بين الحقول الثلاثة للمعارف الإسلامية وهي العقيدة والشريعة والأخلاق. هل ينبغي قراءة الشريعة على ضوء العقيدة أم الأخلاق أو العكس؟ التوجه السائد في الواقع الإسلامي هو مبدأ تكافؤ الحقول واعتبارها

---

(1) انظر: الهيثمي، نورالدين: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص170. والحر العاملي: **وسائل الشيعة**، ج27، صفات القاضي.

أضلاعا متساوية لمثّلث الإسلام. غير أن القراءة البنائيّة للإسلام لا تؤيّد علاقة التكافؤ بل تدعو إلى رسم العلاقة الهرمية بين ثلاثية الإسلام بحيث تشكل العقيدة رأس الهرم والشريعة قاعدته والأخلاق الهرم ووسطه»[1].

من هنا، ينبغي الحديث عن قيمومة علوم القرآن والتفسير على باقي المعارف الإسلامية نظراً للصلة المباشرة القائمة بين المنهج وذي المنهج والتقنيات ومجالات استخدامها. ويأتي الكلام عن بعض جوانب الموضوع عند البحث عن مناهج تفسير النصّ الفقهي في القسم الثاني من الكتاب.

4 ـ صلة الفقه بعلوم الحديث

لقد نشأت علوم الحديث بهدف التثبت من الحديث صدوراً وموقعاً، وهي انقسمت بدورها إلى أقسام: علم رجال الحديث أو علم الجرح والتعديل وهدفه هو البحث عن رجال الإسناد بما يشينهم أو يزكّيهم. وعلم مصطلح الحديث أو دراية الحديث ومهمته هي البحث عن المصطلحات الدخيلة في فهم أنواع الحديث، ويضيف البعض إلى ذلك آداب نقل الحديث ومهمة ناقل الحديث والمنقول إليه. ويطلق أهل الحديث على هذين العلمين مصطلح «أصول الحديث» لاشتمالها على مباحث مهمة تتصل بالإسناد والأمور المرتبطة به. وهناك علم مختلف

---

(1) مقتبس من: محمد مصطفوي (المؤلف): «الأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب»، ضمن: **دراسات في تفسير النص القرآني**، ج2، مركزالحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007، ص 49 ـ 50 (بتصرف طفيف).

الحديث الذي يعنى بالبحث عن الأحاديث المتناقضة من جهة المعنى في محاولة للتوفيق بينها، بعد أن اعتبروها صحيحة من جهة الإسناد. وعلم الناسخ والمنسوخ وهدفه معرفة موارد النسخ وكيفية تحقق ذلك وغيرها.
وفي مطلق الأحوال هناك مرحلتان في تعاطي الفقهاء للحديث:

المرحلة الأولى: التثبت من أصل صدور الحديث وتحديد موقعه بين نظرائه، وهي من مهمات علماء الحديث و علم الحديث، ويتكفل بهذه المهمة ـ تحديداً ـ علم رجال الحديث و دراية الحديث.

المرحلة الثانية: البحث عن دلالة الحديث وتحديد المراد منه، وهو ما يصطلح عليه بـ «فقه الحديث» وهو مهمة أساسية لعلماء الفقه وعلم الفقه، ويساهم فيه كل من علم مختلف الحديث و علم الناسخ و المنسوخ.

وكما هو واضح فإن المرحلة الأولى تتقدم رتبة ووجوداً على الرحلة الثانية، إذ لا إمكانية للفهم والفقه قبل التثبت من صدور الحديث وتحديد موقعه بين أقرانه. وعليه فإن علم الفقه يحتاج إلى علم الحديث ليثّبت العرش ـ بحسب مصطلح المناطقة ـ ومن ثم يأتي دور الفقه كي ينقش عليه باستخدام أدوات التفاهم والاستنتاج. فعلم الحديث يكتشف النصّ للفقه ودور الفقه هو الكشف عن الحكم من النصّ المكتشف.

والسؤال المطروح هنا، هل يجب أن يمارس. شخص واحد المهمتين معاً أم يمكن الفصل بينهما (مهمة اكتشاف النص ومهمة اكتشاف الحكم). يبدو أن المجالين مختلفان ولا صلة عضوية بينهما، وعليه يمكن الفصل التام بين الاثنين من دون أن يؤدي ذلك إلى خلل في الاجتهاد وعملياته.

المبحث الثاني:
صلة الفقه بالعلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية

تمهيد

الأحكام الشرعية ومجالات الفقه تتسع من حيث المبدأ لتشمل ميادين عديدة، هي مصنفة بحسب التصنيف المعتمد للعلوم ـ في عصرنا ـ ضمن دوائر مختلفة من المعارف البشرية. سواء انطلقنا من مبدأ أن العلوم متفاعلة فيما بينها وتربطها علاقات متبادلة، أو قلنا باستقلالية علم الفقه ـ كلياً ـ عن العلوم الأخرى نظراً إلى بعده الديني أو لاعتبارات أخرى، فإن تناول موضوعات في الفقه ـ هي مبحوثة بشكل تفصيلي أكثر في حقول أخرى ـ يتطلب في حده الأدنى الاطلاع على تلك المجالات كي يكون الاجتهاد في تلك المجالات منسجماً مع الواقع ومغطّياً للمساحات الموجودة ولكي لا يقع الفقيه في دائرة اجترار الفتاوى القديمة والتي نشأت في ظروف مختلفة عن زماننا وحيث كانت دائرة العلوم والمعارف البشرية محدودة جداً.

من هنا، وانطلاقاً من أن علاقة الذات الدارسة بالموضوعات المدروسة ـ في عملية الاجتهاد ـ هي علاقة نوعية، وأن الطريقة التي نفهم بها الأشياء ونصدر فيها الأحكام ونكّون فيها القيم، ليست أقل أهمية من الأحكام التي نصل إليها أو القيم التي نتبناها، فإنه من الأهمية بمكان الإحاطة بالعلاقات التي تربط الفقه بالعلوم والمعارف الأخرى غير الإسلامية.

ومن تلك العلوم، المعارف الإنسانية والاجتماعية، وبعيداً عن الدخول في الخلافات التصنيفية لهذه العلوم نؤكد على أهمية التمييز بين

العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث إن العلوم الإنسانية يغلب عليها التوجه نحو النظر و التبحر والبحث المحض، بينما يغلب على المجتمعية طابع الموجّه نحو الممارسة والمعاينة والبحث التطبيقي. كما أن العلوم الإنسانية قد تكون ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج من العلوم الطبيعية والدقيقة، كما أن الاختلاف ليس فقط في المنهج بل كذلك مسألة مزاج وجبلة[1].

وعليه فإن العلوم الاجتماعية تشمل الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي و... وأما العلوم الإنسانية فتشمل التاريخ وعلم الآثار والإنثروبولوجيا والفلسفة والمنطق وعلم النفس واللسانيات وغيرها[2]. وفي ما يلي عرض موجز للصلات القائمة بين الفقه والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

أولاً: صلة الفقه بالعلوم الإنسانية

1 ـ صلة الفقه بعلم الإنسان (الإنثروبولوجيا)

سبق أن أشرنا إلى أن موضوع الفقه هو «المحكوم به» أي فعل المكلف، وينطلق الفقهاء من هذه النقطة تحديداً للبحث عن شروط الفعل والفاعل، وذلك من خلال البحث في شروط المحكوم به و أقسامه، وهذان المبحثان ليسا من موضوعات الفقه مباشرةً وإنما دخلا إليه انطلاقاً من اعتبارات كلامية.

---

(1) انظر: ليفي ستروس، كلود: **الإناسة البنائية**، ترجمة حسن قبيسي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص277 و281 و282.

(2) وكما هو واضح فإننا لا نسير وفق التصنيف العشري وتبويبها (التبويب الكوني للعلوم) المعتمد في علم التوثيق الحديث، وذلك لاعتبارات منهجية.

إن البحث الموضوعي حول هذين الأمرين وأمور أخرى مرتبطة بهما يتطلب بحثاً في أمر أعم وهو «الإنسان» وكيفية فهمنا له ونظرتنا إليه. وفي هكذا موضوع تكون الحاجة ماسة إلى رؤية شاملة دون تخط لأي من المعطيات التفصيلية الدقيقة. وهذا ما يتطلب الاستعانة بمباحث علم الإنسان لتكوين رؤية شمولية عن الإنسان وعن حاجاته وحالاته. ومن ثم الرجوع إلى النصّ لتكوين موقفٍ مناسبٍ؛ حيث إن وعي الفقيه هو الضمان الوحيد لإضفاء الدلالة على النص وإنتاج المعنى منه. ويدخل ضمن مباحث علم الإنسان إضافة إلى الإنثروبولوجيا الطبيعية (دراسة الوجه الحيواني للإنسان: الإنسان حيوان ناطق) وعلم ما قبل التاريخ (علم آثار مجتمعات ما قبل التاريخ) والقرابة وغيرها مبحثان مهمان وهما: الثقافة والحضارة في جانبهما الإنساني. وكما هو واضح لا يمكن تجاهل الموضوعين في أي جهد فكري أو اجتهادي حيث إنهما هاجسا كل مفكر وموجها كل فقيه يعيش حاجات عصره.

ولا يختلف الأمر في ذلك سواء تبنينا تعريفاً إطارياً عاماً للثقافة والحضارة أو انطلقنا من رؤية إسلامية في تعريف الثقافة وقلنا: «إنها الإسلام حين تصبح حياة»[1]. وانطلاقاً من هذا المعنى يخاطب «الإمام الخميني» أحد الفقهاء المعاصرين معترضاً على منهجه في الاستنباط قائلا: «وبالإجمال فإن طريقة [منهج] استنباطك من الأخبار والروايات [السنة] تؤدي إلى القضاء على المدنية الحديثة [الحضارة] بالكامل وأن يسكن الناس الأكواخ وأن يعيشوا دوماً في الصحارى»[2]. وكما هو

(1) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة: **الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي**، أسيسكو، المغرب، 1997، ص15.

(2) صحيفة النور، ج21، ص34.

واضح فإن الإمام الخميني يؤكد على أهمية هاجس التنمية والحضارة لدى كل فقيه عند قراءته للنصّ واستنباطه للحكم الشرعي.

ثم أن الإلمام بالمجالات الرديفة الممّهدة والموّجهة لعملية الاجتهاد يساعد الفقيه في تفعيل البناءات التحتية والنظريات الأساسية في الفقه، إذ لا يكفي الاقتصار في فهم روح العصر وحاجاته المتجددة بتناول ما يسمى بـ «المستحدثات» من دون معرفة المباني الفكرية والأسس النظرية للموضوعات المطروحة. كما لا يفي بالغرض الاجتهادي مجرد استخدام الوسائل الحديثة لتجديد العدة المعرفية وشحذ القدرة التواصلية من دون الإلمام بالاختصاصات الموّجهة والمؤّثرة في عملية الاستنباط.

فضلاً عن ما سبق فإن الإحساس بضغط الواقع وتعقيدات مجالات الحياة وتطورها المطّرد من طرف وعدم كفاية الاعتبارات المستخدمة في عمليات الاجتهاد لسد تلك الحاجات من طرف آخر، يفرض علينا تفعيل الأرضية الاجتهادية لتكوين مفاهيم كبرى ومن ثم بناء نظريات كبرى وفقاً لتلك المفاهيم ومن غير المقبول أن نعتمد مفاهيم ومقولات منسوخة أو شبه منسوخة في فهمنا للواقع و مقاربتنا للقضايا الإنسانية وفي سعينا نحو إبداء حلول ناجعة وبدائل نافعة.

2 ـ صلة الفقه بعلم التاريخ

بات من المؤكد أن التاريخ جزء لا يتجزأ من عملية الاجتهاد بدءاً بالنزول التدريجي للقرآن الكريم والنشأة التاريخية للسنّة، مروراً بضرورة معرفة أسباب نزول الآيات القرآنية بما فيها آيات الأحكام والبحث عن القرائن المحفوفة بأخبار السنّة ومعرفة حيثيات السيرة العملية للنبي

والأئمة والصحابة بل المتشَرعة (السلف الصالح)، وصولاً إلى ضرورة البحث عن رجال الحديث ودرايته.

وهذا ما دعا علماء الحديث إلى العناية الكبيرة بعملية الإسناد في الأخبار وإعمال الدقة العلمية في تعاطيهم لعملية نقل السنة النبوية، غير أن تلك الجهود ركزت بصورة أساسية على الخبر كوحدة مستقلة مفقودة الصلة بالتسلسل التاريخي لأصل الواقعة ونقلها، الأمر الذي أدى إلى أن يصبح الخبر مجتزءاً عن مقدماته وقرائنه وتداعياته، وهذا ما أدى إلى أن يفقد الخبر عناصره الرئيسة المحدِّدة للمعنى في بعده التاريخي. فضلاً عن ذلك فإن التاريخ في الواقع الإسلامي وبحسب مفهوم كُتّاب التاريخ الإسلاميين اختزل في التراجم والسير وأبعد الحدث والواقعة عن محور اهتمام المؤرخين.

هذه المشكلات وغيرها قضت على العديد من العناصر المساعدة لعملية الاجتهاد ما أدى إلى أن يفقد الفقيه قدرته على الحسم والوضوح في موارد غير قليلة من الأحكام ذات شأن تاريخي. ومن الأمثلة على ذلك ما نجد من التعلل والتريث لدى الفقهاء في التمييز بين الأحكام التبليغية العامة والأحكام التدبيرية التي تشكل حكماً في واقعة ولا تصلح للتعميم.

من هنا، فإن التاريخ والعناصر المتصلة به لا يزال بمنزلة المفتاح الأساس لفتح أبواب المعاني والدلالات من النصوص الفقهيه، وبات الفهم الاجتماعي للنصّ[1] الذي يشكل التاريخ جزءاً أساسياً فيه ضرورة

---

(1) انظر: الصدر، السيد محمد باقر: «الفهم الاجتماعي للنص»، ضمن: **بحوث إسلامية**، دار الزهراء، بيروت، 1980، ص 90 ـ 99.

ملحّةً حيث لا مفر منه حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي في كثير من موارد الاجتهاد.

وهناك عامل تاريخي آخر ليس أقل تأثيراً مما ذكر على عملية الاجتهاد وهو الذاكرة المعرفية التاريخية التي يحملها الفقيه، تلك الذاكرة التي تتدخل في عملية الاجتهاد كعامل مضمر وتتجسد حيناً في النزعات المعرفية للفقيه وتقود عملية الاستنباط وتساهم في بناء المنهج ووضع الخطة وخطوات التنفيذ، بدءاً من اختيار المصادر والمراجع وطريقة توليفتها، مروراً بعملية تقويم النصوص ثبوتاً ودلالةً، ووصولاً إلى بلوغ الرأي الفقهي في الموضوع المبحوث عنه. كما أن العلاقة بين الفقه والتاريخ علاقة تبادلية وليست من طرف واحد، التاريخ يساهم في الفقه ويفتح أمامه نوافذ كبيرة إلى الحقائق الفقهية، كذلك الفقه يعطي التاريخ ووقائعه زخماً كبيراً حينما يجعله ساحة للنظر الفقهي والتأمل الاجتهادي.

3 ـ صلة الفقه باللسانيات[1]

سبق أن ذكرنا بأن «التفكير» (الذي يشكل جوهر الاجتهاد) له طابع اجتماعي ـ تاريخي يعتمد على معطى لغوي (الكلمة ـ الجملة/ النصّ) بهدف صوغ (المفاهيم، الأحكام والنظريات) وذلك بالاستعانة بالأدوات

---

(1) قد يسأل البعض عن المسّوغ المعرفي لإقحام الدراسات الاجتماعية و الإنسانية بشكل عام واللسانيات منها بشكل خاص في مجال الدراسات الدينية، وذلك نظراً للنزعة الوضعية في اللسانيت الحديثة مما يمنع الباحث الديني (الفقيه) الخوض بها في مجال فهم النص المقدس (الإلهي المصدر أو النبوي المصدر). لا شك بأن هاجس الحفاظ على قدسية النص الديني أمر مبرَّر ومفهوم، وقد سبق لعلماء سابقين الحرص الكبير في هذا الاتجاه، والحيلولة دون تلوث النص الديني بالأدوات المعرفية الوافدة. غير أن العلاقات المعرفية بين حقول المعرفة لا تخضع لإرادة الأشخاص ورغباتهم، بل تتبع الفضاءات المعرفية، فإن وجدت وجدت العلاقة والعكس بالعكس سواء أردنا ذلك ورغبنا فيه أم لم نرده ولم نرغب فيه.

والتقنيات الملائمة للنصّ والهدف الذي يتوّخاه الفقيه. وهناك علاقة جدلية بين اللغة والتفكير، حيث إن التفكير يمنح اللغة الدقة والسعة والحياة، واللغة بدورها تعطي الفكر مزيداً من النشاط والحيوية والقدرة على التكّيف والتواصل مع المحيط. وقد ساهمت الأبحاث اللغوية الحديثة مساهمة جادة في رفد اللغة والتفكير معا بمزيدٍ من القدرة على التمدد في اتجاهات عدة، وفتحت أمامهما ميادين جديدة من الدور والنشاط. كما أن المناهج المعتمدة في اللسانيات الحديثة من شأنها أن ترفد الأبحاث اللغوية في الفقه والأصول القدرة على التطوير الذاتي وتمنحها أدوات معرفية إضافية لتنمية الأبحاث اللغوية وتوسعة آفاق فهم النصّ ضمن الأسس المعتمدة في الاجتهاد الفقهي.

وسبق للأصوليين وغير الأصوليين من علماء المسلمين أن استعانوا بتقنيات ومناهج البحث الفلسفي اليوناني والمنطق الأرسطي في مجال الدراسات الفقهية وغير الفقهية من دون الالتزام بجميع مفاعيل تلك الفلسفة وذاك المنطق، وإن لاقت تلك الاستعانة نقداً لاذعاً من قبل بعض العلماء الآخرين[1]. إذ ينطبق على الاستعانة ـ هذه ـ رأي «ابن رشد» حين قال: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا في ذلك. سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة»[2]. فالأمر يدور مدار شروط الصحة من دون الالتفات إلى أمور أخرى.

---

(1) انظر: الغزالي، في: **القسطاس المستقيم**، وابن تيمية، في: **الرد على المنطقيين**، **ونقض المنطق**، وايضا الطباطبائي: **الميزان**، مصدر سابق، ج5، ص286.

(2) ابن رشد: **فصل المقال**.

إن مفهوم «انفتاح النصّ» على القراءات المختلفة، كما يتّبناه البنيويُّون، قد يصدم الفقيه الذي يرى نفسه أمام «نص مقدس» يحَمّله مسؤولية معنوية ودينية كبيرتين. وقد يستغرب في البداية من تبني البنيويين لمبدأ «لا نهائية النصّ من جهة الدلالة والقراءة» حيث إنه منفتح بحسب هؤلاء على احتمالات دلالية غير محددة ما يؤدي إلى عدم إمكانية استهلاك النصّ من خلال قراءات معينة.

غير أن التأمل في «النصّ الديني» من جهة و النظر إلى التعاطي التاريخي للفقهاء أنفسهم مع هذه النصوص من جهة ثانية يكشف عن أن النصّ الديني ينبغي أن يتصف بهذه الصفة كي يتميز عن غيره من النصوص البشرية. إن النظرة التاريخية هذه تكشف أيضاً عن أن المفاهيم والأحكام المستخرجة من نص واحد باتت متعددة من خلال أوجه تعامل الأئمة والفقهاء مع ذاك النص، والفقهاء أنفسهم مارسوا قراءات متعددة وتلقوا قراءات غيرهم المتعددة أيضا بالقبول والاستحسان لاعتمادها على حجة لغوية أو عقلية أو عرفية. إذن فالمشكلة ليست في تعدد الفهم ولا في تعدد التفسير إذ بدون ذلك لا معنى للاجتهاد، وإنما الكلام في اعتماد هذه وتلك على أساس مقبول وحجة واضحة.

4 ـ صلة الفقه بالفلسفة والمنطق

لا ينبغي التشكيك في علاقة الفقه بالفلسفة والمنطق[1]، سواء

(1) هناك العديد من المشككين بدور الفلسفة والمنطق في الفقه تاريخياً، ولعل أبرز تلك المواقف المدونة ما صدر عن كل من الغزالي والسيوطي وابن تيمية. كما نجد من يشكك في عصرنا بهذ االدور أو يختزل الدور هذه بالأحكام العقلية بالدرجة الضرورية التي تستلزمها عملية الاجتهاد، غافلين عن أن المواقف الاجتهادية ـ أساساً ـ هي مواقف عقلية أو عقلائية وإن كانت مستندة إلى النصّ لأن القراءة لا تتم إلّا عبر المعطى العقلي أو العقلائي.

اعتمدنا تعريفا تقليدياً ـ كلاسيكياً للفلسفة، وقلنا إنها تدور حول المباحث الثلاثة المعروفة أي مبحث الوجود

(أنطولوجيا) ونظرية المعرفة (إبستمولوجيا) ومبحث القيم (أكسيولوجيا) والأخيرة تشمل البحث عن المثل العليا والقيم المطلقة وهي: الحق (المنطق)، والخير (الأخلاق)، والجمال (علم الجمال)، أو اعتمدنا المصطلح الأخير للفلسفة بوصفها مزيجاً من المنطق وعلم المنهج؛ وذلك لاعتبارات عدة:

أولاً: إن أي جهد معرفي في جميع الدوائر المعرفية لا يخرج عن دائرة تأثيرالفكر الفلسفي؛ لأنه المحرك لأي نشاط تقويمي منطلقاً من مبادئ مسبقة، فإن تحديد الموقف من الذات والآخر واللغة والتاريخ والمجتمع والقانون والسياسة والإدارة وغيرها تستلزم استحضار المنطلقات الفلسفية وإن كانت بثوب ديني أو دنيوي. والفقه وقضاياه ليس استثناء من القاعدة، بل هو الأحوج من غيره إلى الفلسفة والمنطق نظراً إلى أن القضايا الفقهية ـ من حيث المبدأ ـ قضايا تقويمية تحتاج بطبيعتها إلى المواقف والقيم الفلسفية العامة[1] سواء كانت قيمية أم معرفية أم جمالية، انطلاقاً من أسبقية الكل على الأجزاء، وأسبقية العلاقات الكبرى على العلاقات التفصيلية.

ثانياً: أشرنا في ما سبق إلى وجوه العلاقة المتصورة بين الفقه والقضايا الفلسفية والمنطق والتي تتجسد في علاقة الاستعارة والنقل على مستوى المنهج والمعلومات، وعلاقة التفاعل والتكامل والتوطئة

---

(1) ليس بالضرورة أن تكون القيم من إنتاج الفكر الفلسفي المحض، بل قد تكون نتيجة جهد مشترك للفلسفة بالمفهوم العام والفلسفة بالمفهوم الخاص أي فلسفة الفقه.

والتمهيد على مستوى النظريات ومنهج الاستدلال. حيث إن النموذج الإرشادي للاستنباط الفقهي من حيث الاستدلال والاستنتاج هو نموذج إرشادي فلسفي مطعم بالمذاق الفقهي. إضافة إلى استعارة نمط التفكير الفلسفي في المقارنة والتطبيق واستعارة الجدل الكلامي في عملية المناقشة والتحكيم.

ثالثاً: إن القضايا الفقهية والأصولية الكبرى مثل مباحث الحجج واليقين وغيرهما هي منتج فلسفي ـ كلامي ـ فقهي، وليس هناك حجج فقهية خالصة ولا يقين فقهي محض. الحجة تارة فلسفية ـ فقهية وأخرى كلامية ـ فلسفية ـ فقهية، وثالثة لغوية أفلسفية وهكذا. كما أن اليقين المبحوث عنه في القضايا الفقهية هو تارة يقين عرفي وأخرى فلسفي وثالثة يقين اجتماعي ورابعة يقين طبعاني (نفساني). من هنا، فإن الفلسفة شريكة الفقه في دائرته الخاصة أراد الفقيه ذلك أم لم يرده.

رابعاً: إن متابعة المسائل الفقهية وملاحظة وجوه الاختلاف بين الفقهاء تكشف عن أن العديد من موارد الاضطراب في الفتوى ترجع إلى وجود اضطراب في الرؤى العامة والمواقف الكلية التي يكوّنها الفقيه عن (الله، الإنسان، الكون والحياة) ويترجم ذلك الاضطراب من خلال المواقف المربكة للفقيه تجاه قضايا الحياة. إن الفقهاء المضطربين في الفتوى هم الذين يعيشون الاضطراب في الغالب في رؤاهم الفلسفية تلك والعكس صحيح أيضاً. وليس من الصدفة أن نرى الجرأة في الفتوى لدى أصحاب المواقف الكونية والفلسفية الواضحتين والمستقرتين. ومن علامات الاضطراب في الموقف الإكثار من الاحتياطات الفقهية في موارد الفتوى وذلك لقلة الحيلة ودفعاً للحيرة.

انطلاقاً من الاعتبارات المذكورة، فإن نفي الفلسفة والمنطق هو بمنزلة نفي المرتكزات العقلية التي يعتمد عليها الفقه، إذ الفلسفة والمنطق (في جانبهما المنهجي وليس الموضوعاتي) هما الأداتان البارزتان لإعمال الفكر والنظر لدى الفقيه في القضايا والمسائل التي تعرض على الفقه وليس للفقيه أدوات تفكير منهجية مستقلة حتى يتم التعامل بها بدلاً عن الفلسفة والمنطق، فاستبعادهما عن مجال الاجتهاد الفقهي (بعد الاستبعاد التدريجي لعلم الكلام التقليدي) هو حرمان الفقه من أدواته المعرفية والعقلية.

ثانياً: صلة الفقه بالعلوم الاجتماعية:

1 ـ صلة الفقه بالقانون الوضعي

إن القانون الوضعي من شأنه أن يكون له الدور المؤثر في إدارة عملية الاستنباط الفقهي وذلك بالتمهيد الموضوعي والتكامل الحقلي، وذلك نظراً إلى الاشتراك المجالي والحقلي القائم بين الاختصاصين. فبإمكان الفقيه أن يستعين بالقانون الوضعي (الأعم من أصول القانون والاجتهادات القانونية و منهجيات الدراسة القانونية) لتحقيق الغرضين التاليين:

أولا: للقانون الوضعي الدور الممهد لعملية الاستنباط الفقهي وذلك من خلال اعتبارين:

أ ـ الاعتبار الزمني (الأفقي): حيث إن القانون الوضعي هو القانون المعاصر الذي يحمل روح العصر ويتأثر بمتغيراته ويتفاعل مع تحدياته، كما أنه المعني بمعالجة الوقائع القانونية الواقعية التي لها حضورها في

المجتمعات المعاصرة، ولذلك من شأنه أن يزود الفقيه باعتبارات زمنية معاصرة.

ب ـ الاعتبار المضموني (العامودي): حيث إن الاجتهادات القانونية تطرح أمام الفقيه مسائل جديدة ومشكلات إضافية ربما لم يتعرض إليها الفقه وبذلك يواجه الفقيه تحديات اجتهادية جديدة، وكما نعرف فإن من مشكلات الفقه التقليدي أن أبوابه ومسائله وتصنيفاته قد مرَّ عليها زمن طويل ولم يحصل تجديد جامع لتلك التصنيفات، وهذا ما أدى إلى أن تكون مهمة الفقيه الاجتهادية محصورة في دوائر ضيقة أومقفلة، قد أشبع البحث فيها على مر التاريخ الاجتهادي الطويل. وباتت مهمة الفقيه هي التطبيق الأمين للقواعد والضوابط الاجتهادية التي تم ارساءها من زمن بعيد، وفي ظروف اجتهادية مختلفة عن عصرنا، وكما هو واضح فإن ما يمارس في زماننا هو الاجتهاد التطبيقي وهو من أضعف درجات الاجتهاد وأكثرها عرضة للنقد والنقاش.

ثانياً: للقانون الوضعي الدور التكاملي والتفاعلي والفقه مع الاختلاف القائم بينهما في نواح عدة وذلك ضمن المجالات التالية:

أ ـ التفاعل النظري: إن المباحث التي تطرح في أصول القانون من شأنها أن تغني مباحث أصول الفقه النظرية وتوسع آفاق الفكر الأصولي للفقيه، كما أن أبحاث أصول الفقه من شأنها أن تمدَّ أصول القانون باعتبارات نظرية وتشريعية وتوسع آفاق الفكر القانوني للقانون الوضعي.

ب ـ التفاعل المنهجي: إن الانفتاح على المناهج ذات الصلة ولا سيما تلك المشتركة في الهدف والحقل مع أصول الفقه (ولو جزئياً) يعتبر من العوامل المؤثرة في تنمية الاجتهاد الفقهي. ومن تلك المناهج

المناهج المستخدمة في مجال أصول القانون وفي الاجتهادات القانونية؛ حيث إنها تقوم على الطرق التحليلية والتاريخية والمقارنة، في حين أن المنهج الغالب في الاستنباط والدراسات الأصولية هو التحليل في وجوهه المختلفة.

ج ـ التفاعل على مستوى المسائل: هناك مسائل في القانون الوضعي ينطلق فيها القانوني من اعتبارات مجتمعية أو عرفية مثل مسائل القانون المدني والقانون التجاري وحتى مسائل العلاقات الدولية وحقوق الانسان. فإن دراسة تلك المسائل ومعالجتها مع الأخذ في الحسبان المنطلقات التي تحكم القانون الوضعي تخدم الفقيه ومنطلقاته الفقهية والعكس صحيح أيضاً.

د ـ التفاعل الميداني: إن الدراسات المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي تغني المجالين معاً، فيستفيد منها الفقيه في مجال الفقه كما يستفيد القانوني منها في مجال القانون الوضعي. ولا يمكن الاستغناء عن تلك الدراسات لأهميتها القصوى في معالجة الكثير من المسائل والمشاكل القانونية والفقهية في آن واحد.

2 ـ صلة الفقه بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي

هناك مسألتان مهمتان في الاجتهاد الفقهي لاينبغي إغفالهما في أي عملية اجتهادية. المسألة الأولى هي أن المنهجية التي تتعامل مع النصّ بشكل يفوق التعامل مع الواقع الموضوعي هي منهجية بتراء لا تستطيع أن تقوم بانزال الحكم المناسب للواقعة محل الاجتهاد. وأما المسألة الثانية فهي أن الفقيه حينما ينكبّ على الواقعة محل الاجتهاد لا ينبغي أن يغفل عما ينتج من اجتهاده ـ هذا ـ من آثار اجتماعية، فعليه الاحتراز من

الاجتهاد منقطعاً عن دراسة الآثار السلبية أو الايجابية له على الواقع الاجتماعي. وذلك بسبب أن الاجتهادات غير مدروسة النتائج تؤدي إلى آثار عكسية في كثير من الأحيان فما يقصده الفقيه لايقع ولايتحقق، وما يتحقق هو غير قصد الفقيه. وهذا الأمر يعود إلى أخذ البعد الفردي والشخصي للأحكام الشرعية دون الأبعاد الاجتماعية لها، إذ الفقهاء على الأغلب ينزلون الأحكام الاجتماعية (المعاملات بالمعنى العام) منزلة الأحكام التعبدية (العبادات) فيقعون في مشكلة الآثار السلبية لفتاواهم على الواقع الاجتماعي.

من هنا، فإن الاجتهاد التطبيقي يتجلّى في مرحلتين: مرحلة التعرف على الواقعة محل الاجتهاد، وثانياً: مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة. ففي المرحلة الأولى، إنْ كانت الواقعة محل الاجتهاد ظاهرة معقدة أو مؤلفة من مجموعة من الظواهر المعقدة فينبغي فهم تلك الظواهر من خلال الأدوات المعرفية المناسبة وضمن منهجية ملائمة مع تلك الظواهر. وهذا ما يستدعي في كثير من الأحيان الاستعانة بالمناهج المختلفة لفهم الواقعة محل الاجتهاد في الفقه[1]. ومن العلوم التي لها حضور كبير في الوقائع الاجتهادية هو علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، إذ الوقائع الاجتهادية خارج دائرة العبادات هي وقائع

(1) هل الجهاز الاستشاري يقوم مقام العمل العلمي المباشر أم لا؟ وهل العمل العلمي كالعمل الاداري يمكن أن يؤدي المستشارون جزءاً من عمل المدير؟ الحقيقة إن كان الجهاز الاستشاري يقوم مقام المجتهد في فهم الواقعة فهو ما ليس له أثر كبير على العمل الاجتهادي. وأما إن كانت مهمة الجهاز الاستشاري إعانة الفقيه على المصادر والمراجع ومساعدته على فهم الواقعة فهو أمر مفيد ومقبول . إذ المهم في كل ذلك أن يحقق الفقيه فهماً شخصياً للواقعة محل الاجتهاد ولا تنفع استعارة فهم الآخر للواقعة الاجتهادية.

اجتماعية في الغالب ونحتاج لفهمها إلى علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. فعلم الاجتماع يتكفل بدراسة المجتمع والسلوك الاجتماعي من خلال دراسة المجموعات والمؤسسات والبنى والنظم الاجتماعية والسياسات المتبعة والتنظيمات والعمليات الاجتماعية والنسق الاجتماعي وغيرها. ولذلك يقال إنَّ نتائج البحث الاجتماعي تساعد مجموعات مختلفة من المربيّن والمدراء والمهتمين بحل المشاكل الاجتماعية والمشرعين والقانونيين وصانعي الاجتماع والاقتصاد والتربية والثقافة. وأما علم النفس الاجتماعي فمعنِيٌّ بدراسة السلوك الاجتماعي وديناميات الجماعة من خلال متابعة الخصائص النفسية للجماعات وأنماط التفاعل الاجتماعي والتأثيرات التبادلية بين الأفراد، وهدفه بناء مجتمع أفضل من خلال فهم سلوك الفرد والجماعة. وهذا ما يعنى به الفقه ـ بشكل خاص ـ حيث إن هدفه هو ترسيخ الفضائل بحسب ابن رشد[1]، إذ يرى اشتراك صناعة الفقه وصناعة الأخلاق في نفس الموضوع على الرغم من الاختلاف في وجهة نظرهما إلى الموضوع حيث إن الفقيه ينظر إلى الفضائل باعتبارها تنتمي إلى النصّ القرآني أو النصّ النبوي (السنة)، في حين أن رجل الأخلاق يحاول أن يستمد سلطته من الثقافة السائدة في مجتمعه سواء كانت دينية أو غير دينية.

وأما المرحلة الثانية أي تطبيق الحكم الشرعي على الواقعة فإنها تحتاج بدورها إلى ملاحظة اعتبارات عدة من الناحية النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها. وينبغي مراعاة جميع تلك

---

(1) انظر: الحدادي، عزيز: «التأويل والاجتهاد عند ابن رشد» (مقال) /www.alzakara.eu turas

الاعتبارات بشكل دقيق وموضوعي حتى يصبح الحكم مصيباً للحقيقة والواقع ومحققاً للعدالة والقسط في آن واحد. وفي هذه الناحية أيضاً لا مناص من الاستعانة بالاعتبارات النفسية والاجتماعية التي يوفرها كل من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

ثالثاً: صلة الفقه بالعلوم المحضة (الصلبة)

1 ـ صلة الفقه بالرياضيات، الفيزياء والكيمياء

سبق أن أشرنا إلى أن فروع المعرفة على الرغم من استقلاليتها النسبية تتشابك فيما بينها. وأية مشكلة نواجهها في أي حقل من الحقول المعرفية فغالباً يتطلب فهمها ومعالجتها أكثر من لون من ألوان المعرفة بما فيها المشكلات الفقهية.

ثم إن العلوم المحضة كالرياضيات والفيزياء هي من العلوم المولدة للنظريات العامة التي تنتج بدورها إطارات منظِّمة لباقي المعارف، كما أنها تزود باقي الحقول معلومات وأسس وأفكار. ولا يخلو فرع من فروع المعرفة إلا وله وجه حاجة إلى هذه العلوم بما فيها علم الفقه وعلم أصول الفقه حيث إنهما من العلوم المستهلكة لمعارف حقول أخرى، ولا يستقيم أمر الاستنباط والاستنتاج في الفقه من دون استعارة معلومات ومفاهيم واعتبارات خاصة أو عامة من خارج العلم نفسه. وذلك نظراً إلى أن البعد الأساس للفقه الاجتهادي هو البعد التفسيري (التقييمي) وكلما استعان الفقيه من المعارف الصلبة لدعم اجتهاده أصبح أكثر مقدرة على الإثبات والإقناع. والفائدة الأخرى من ناحية العلوم الصلبة أنها تحمي الإنسان من ضيق الأفق وقلة العدة المعرفية، وهما عاملان جوهريان في عملية الاجتهاد.

وأما على صعيد كل علم من هذه العلوم فإن الرياضيات التي هي أم المعارف البشرية فلا يمكن الاستغناء عنها في فهم الإنسان والطبيعة وقضاياهما، بما فيها قضايا التشريع وذلك لاعتبارات عدة:

أولاً: لا يخلو الفقه من مفاهيم مثل: الزمن، السرعة، المسافة، الكتلة، الوزن، الأحجام وأدوات القياس فيها، وهي مفاهيم رياضية تحتاج إلى عمليات رياضية أقلها العمليات الأربع والنسبة.

ثانياً: النمذجة كنمط وسلوك عام للتعلم عموماً في عصرنا أمر لا مفر منه، وذلك بسبب اتساع دوائر العلوم والحاجة الماسة إلى الخلاصات والاستخلاصات العلمية والدقيقة التي لا يتحقق من دون الاستعانة بمفاهيم رياضية.

ثالثاً: هناك العديد من المباحث في الفقه الاسلامي التي لا يمكن فهمها ومعالجتها من دون الرياضيات، وذلك في مثل المواريث، تحديد المسافات الشرعية، الأهلة وتحديد الأزمنة الشرعية بشكل دقيق.

وأما الفيزياء فهي أم النظريات في العلوم ولها الدور الهام على صعيد تكوين المفاهيم وبناء المقولات والتمهيد لمباحث فقهية عدة، وذلك من خلال الأمور التالية:

أولاً: مساعدة الفقيه في فهم مفاهيم مفتاحية مثل الكليات والجزئيات، الإطلاق والتقييد، التعين وعدم التعين خارج دائرة الأمر الذهني، كما تساعد الفقيه على فهم الطبيعة الفيزيائية للأشياء.

ثانياً: الثوابت الفيزيائية هي متغيرات فقهية في دائرة الزمان، إضافة إلى أن تجسير العلاقة بين المفهوم الفقهي والمفهوم الفيزيائي يقدر الفقيه

على التميز بين ذهن العالم (الفقيه) وعين المعلوم (الموضوع محل الاجتهاد)، وهي أساسية على مستوى التفسير والتقييم.

ثالثاً: المسلمات والمقبولات الفقهية تتأثر بشكل مباشر من خلال توسيط مفاهيم فيزيائية لفهم الموضوعات كما هو الحال مع مفهوم العلية حيث يتمدد أفقياً وعامودياً بتوسيط المفهوم الفيزيائي.

وأما الكيمياء، فهي علم التفاعلات بين الماد والعناصر الكيمياوية، فإنه بدوره ممهد ومعين للفقه في فهم العديد من الموضوعات الفقهية التي لا تنحصر دائرتها في الكحول والعصير العنبي بل تشمل المواد الجديدة التي تظهر في السوق بشكل مستمر، حيث إن معرفة الحكم فيها تستلزم معرفة مكّوناتها الكيميائية وخصائصها التركيبية، إضافة إلى أنها تساعد الفقيه على فهم طبيعة التفاعلات الكيميائية مثل الاستحالة وغيرها من المفاهيم الفقهية التي تدخل في عملية الاجتهاد بشكل مباشر.

الفصل الثالث

لغــة الفقــه

تمهيد

يصنف البحث عن لغة الدين، في الدراسات الحديثة، ضمن فلسفة الدين، ولهذا البحث التأثير الهام على تشكل المعاني، وفهم وتبيين القضايا الدينية الأعم من الفقهية وغيرها. إن النظريات المطروحة في مجال لغة الدين يتم البحث عنها عند فلاسفة الدين بمعزل عن النظريات المطروحة حول اللغة الإنسانية. وبتصوري إن الاعتبارات المنهجية تدعونا إلى البحث عنهما معاً، حيث إن لغة الدين هي لغة الإنسان ولا نستطيع أن ننظر إليها بمعزل عن النظريات الموجودة بخصوص اللغة الإنسانية، وفيما يلي عرض موجز للنظريات المطروحة بخصوص أصل نشأة اللغة الإنسانية، ومن ثم نردفها ببيان جملة من النظريات الأساسية حول لغة الدين.

اللغة الإنسانية ونشأتها:

إن أصل اللغة يرتبط بأصل الإنسان، كما أن درجة وعينا بالإنسان

وتاريخه تحدد طريقة فهمنا للغة الإنسان؛ وعليه كلما زدنا وعياً بتاريخ الإنسان ازددنا وعياً بأصل اللغة. ومن هنا، فإن قضية اللغة ونشأتها ليست قضية لغوية فحسب، بل إنها وفي نفس الوقت قضية فلسفية، ودينية، وأنثروبولوجية أيضاً. وفي ما يلي إشارة إلى بعض النظريات المفسرة لأصل نشأة اللغة الإنسانية:

أ ـ توقيفية اللغة

ذهب عدد كبير من اللغويين المسلمين، وبعض فلاسفة اليونان والغرب إلى أن اللغة الإنسانية نشأت نشأة فوقية ـ متعالية ونزلت إلى الأرض تعليماً وتبليغاً. وتبنّى هذا الرأي من العلماء واللغويين والمتكلمين المسلمين كل من أبي عثمان الجاحظ (ت 255هـ.)، وأبي علي الفارسي (ت277هـ.)، وأبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ.)[1]، وأحمد بن فارس (ت395هـ.)[2]، وابن حزم الأندلسي (ت. 457هـ.)[3] والخفاجي (ت: 466هـ)[4] والسكاكي (ت: 626هـ.)[5] وغيرهم كما ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني «هراقليط» (ت: 480ق.م) وفي العصر الحديث الفيلسوف الغربي «دونالد». [6]

وتعتمد هذه النظرية عند قائليها على اعتبارات فوقية ـ متعالية:

---

(1) السيوطي، عبد الرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، المكتبة العصرية، بيروت، 1986 ج 1، ص 23.

(2) أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة**، مكتبة المعارف بيروت، ط1، 1414هـ. ص36.

(3) الأندلسي ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**: ط القاهرة، د.ت ص29.

(4) انظر: الخفاجي، ابن سنان: **سر الفصاحة**، طبعة القاهرة 1931، ص44.

(5) السكاكي، محمد بن علي: **مفتاح العلوم**، طبعة القاهرة، 1937، ص169.

(6) وافي، د.علي عبد الواحد: **علم اللغة**، دار النهضة، القاهرة ص97.

بعضها ذات طبيعة أسطورية، كما هو الحال مع «هراقليط»، وبعضها الآخر ذات طبيعة نصّية مسيحية[1]، أو إسلامية[2].

ب ـ وضعية اللغة

ترى هذه النظرية بأن اللغة استحدثت نتيجة التوافق والمواضعة بين الناس، وكان لها في البداية طابعاً ارتجالياً. وذهب إلى هذا الرأي عدد كبير من علماء اللغة، ومن الفلاسفة والمتكلمين، منهم: الفيلسوف اليوناني «ديموكريت» (القرن الخامس ق.م)، وأرسطو[3]، والفارابي (ت: 339هـ.)[4] والمعتزلة، والأخفش الأوسط (ت211هـ.)[5]، وابن جني (ت: 392هـ.)[6]، في رأيه القديم، وغيرهم.

ويبرر «الفارابي» المواضعة بقوله: «كلما حدث في ضمير إنسان فهم شيئ احتاج إلى أن يفهمه غيره ممن يجاوره اخترع تصويتاً فدل صاحبه عليه، وسمعه منه، فيحفظ كل واحد منهما ذلك، وجعلاه تصويتاً دالا على ذلك الشيء، ولا يزال يحدث التصويتات واحداً بعد آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم»[7].

ويؤيد ذلك إضافة إلى ما سبق دراسة تاريخية للغة وتطورها، ومتطلبات الواقع الاجتماعي. وبرزت في مجال تفسير نشأة اللغة

---

(1) **العهد القديم**، «سفر التكوين»، الاصحاح الثاني، ص 19 ـ 20.
(2) **القرآن الكريم**، سورة البقرة الآية: 31 والرحمن، الآيات 1 ـ 4.
(3) وافي: مصدر سابق، ص98.
(4) الفارابي، أبو نصر: **كتاب الحروف**، دار المشرق، بيروت 1970، ص138.
(5) السيوطي: المصدر نفسه ص 10 ـ 11.
(6) ابن جني: **الخصائص**، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ. ج1، ص40.
(7) الفارابي: مصدر سابق، ص138.

الإنسانية نظريات أخرى، إنها ـ كما أرى ـ تصنف ضمن نظرية المواضعة، وتعد تفصيلاً، وتفريعاً لهذه النظرية الأم، وليست مقابلاً لها ومن تلك النظريات:

1 ـ نظرية محاكاة أصوات الطبيعة أو ما يعبر عنه بنظرية «البو وو» bow wow -؛ حيث ترى بأن أصل اللغة محاكاة لأصوات الطبيعة، كأصوات الحيوان وأصوات مظاهر الطبيعة. ويؤيد ذلك بأن الطائر المسمى بالأنكليزية بـ «cuckoo» إنما سمي بالصوت الذي يحدثه والهرة سميت (مو) في المصرية القديمة وفي اللغة الصينية، نسبة إلى الصوت الذي تحدثه[1].

2 ـ نظرية محاكاة الأصوات معانيها، أو ما يسمى بنظرية «dingdong» وهي قريبة جداً من النظرية السابقة.

3 ـ نظرية الأصوات التعجبية، أو ما يعبر عنه بنظرية «poohpooh» التي ترجع نشأة اللغة الإنسانية إلى أصوات تعجبية صدرت للتعبير عن انفعالات من فرح، أو وجع أو تأنف وغيرها.

4 ـ نظرية الاستجابة الصوتية للحركة العضوية، أو نظرية «yo - he - ho» حيث ترد اللغة الإنسانية في نشأتها إلى المجهود العضلي الشاق مع النفس ميلاً ـ مما يؤدي إلى تحريك الأوتار الصوتية بشكل جماعي مثل: «هيلا، هوب، هيلا».

5 ـ نظرية الظاهرة الاجتماعية وغيرها من نظريات[2].

---

(1) فريحة، أنيس: **نظريات في اللغة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973، ص18.

(2) للمزيد حول الموضوع انظر: فريحة، المصدر نفسه؛ وشاهين، عبد الصبور: **في علم اللغة العام**، القاهرة. ط2 1397هـ.

ويظهر من خلال عرضنا لبعض النظريات التي تعالج نشأة اللغة الإنسانية أن النظريات ـ هذه ـ تحاول أن تقدم اللغة «وسيلة» في خدمة الإنسان للكشف عما يضمر في داخله من مقاصد، مما يدلل على أداتية اللغة وكونها في خدمة المعاني والمرامي، وليست هدفاً في ذاتها، إنها في خدمة التفاهم والتواصل وليست تفاهماً وتواصلاً.

وهل لغة الدين الأعم من الفقه والعقيدة والأخلاق هي مختلفة عن باقي اللغات أم هي ذاتها ؟ هذا ما نتناولها ضمن المبحث التالي.

المبحث الأول:
لغة الفقه وصلتها بلغة الدين

انطلاقاً من المسعى القائم لمقاربة فهم الدين، وبهدف الاحاطة بالمفاهيم الدينية، قام بعض العلماء ولاسيما فلاسفة الدين بتقديم نظريات، الغاية منها توضيح المنطق الذي يحكم القضايا الدينية (من دون تمييز بين القضايا الفقهية وغيرها من قضايا)، وفيما يأتي نشير إلى جملة من تلك النظريات من ثم نرى مدى تطابقها مع لغة الفقه:

أ ـ نظرية التمثيل:

يرى أصحاب هذه النظرية بأن لغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز)، وليست لغة الحقيقة. والمفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية، ولاسيما في الكتب المقدسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية. ثم اختلفت كلمات هؤلاء إلا أنهم يشيرون إلى مفهوم قريب مما ذكرنا.

ومن هؤلاء «توما الأكويني» (1225 ـ 1274م.) حيث يرى أن الكلمات لا تستخدم بالنسبة إلى الله وسائر الأشياء بمعنى واحد. فمثلاً،

كلمة «الخير» لايراد منها معنى واحد حينما تطلق على «الله» وعلى غيره من البشر. نعم يشترك الاثنان في اللفظ، غير أن المعاني مختلفة، وهذا ما يدعو إلى اعتبار لغة الدين لغة «تمثيلية»[1]، تكشف عن مستوى من الاشتراك، دون أن يكونا مترادفين، التمثيل يقرب المعنى ولا يتطابق معه تماماً.

ويبدو من خلال «أبي حامد الغزالي» (ت 505هـ.) أنه يتبنى أيضاً تمثيلية لغة الدين والقرآن الكريم، يقول: «ولعلك تقول لمَ أبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة، ولم تكشف صريحاً حتى ارتبك الناس في جهالة التشبيه وضلالة التخييل، فاعلم أنّ هذا تعرفة إذا عرفت أنّ النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، أو ذلك يعرف العلاقة الخفية التي بين عالم الملك والملكوت ـ ثم إذا عرفت ذلك عرفت أنك في هذا العالم نائم، وإن كنت مستيقظاً، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بـ «المثال» وأرواحها. ويعلمون أن تلك «الأمثلة» كانت قشوراً و أصدفا لتلك الأرواح، ويتيقنون صدق آيات الله، وقول رسول الله. . . . »[2].

ب ـ نظرية التشبيه:

ترى طائفة من المفسرين والمتكلمين المسلمين أن لغة القرآن والسنّة

---

(1) هيك، جان: **فلسفة دين** (فلسفة الدين)، الترجمة الفارسية بهزد سالكى، الهدى، طهران، 2002 ص 199 ـ 200.

(2) الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن**، دار الجيل، بيروت، ودار الآفاق الحديثة، بيروت، 1988م ص31.

هي لغة الظاهر، وإن أدى ذلك إلى الوقوع في مخالفات معنوية مثل تشبيه الله بالبشر، وتحديده ـ تعالى ـ بالزمان والمكان وغيرهما من قيود.

والمراد من الظاهر في كلمات هؤلاء هو الظاهر اللغوي الذي يعتمد على عرف المخاطب عند نزول القرآن وصدور الحديث. وبحسب هذا الرأي فإن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[2] يحملان على معناهما الظاهر من الآية، وإن استلزم ذلك القول بالتشبيه، ولا يجيزون التأويل وفق آيات أخرى. وهذا الرأي هو المعتمد لدى جمهور أهل الحديث أمثال «مالك بن أنس»، و«أحمد بن حنبل» و«سفيان الثوري» وجمهور السلفية ـ حسب المصطلح الرائج للكلمة ـ في عصرنا.

جـ ـ نظرية رمزية اللغة:

ينظر بعض فلاسفة الدين إلى لغة الدين بنظرة رمزية، ويرى بأن دلالة الكلمات المستخدمة في النصوص الدينية ليست دلالات حديّة ومباشرة، وإنما ترمز إلى مفاهيم لا تتجسد في التعابير بشكل كامل. إن المفاهيم المتداولة بين الناس عن التعابير الدينية ليست المرادات الجدية للدين.

ومن القائلين برمزية لغة الدين «بول تيليش»، حيث يميز بين العلامة «sign» والرمز «symbol». ويعتبر أنهما معاً يشيران إلى وراء ما وضعا بإزائهما، ولكن «العلامة» تدل على ما تم الاتفاق عليه مثل دلالة الضوء

(1) سورة طه، الآية 5.

(2) سورة الزمر، الآية: 67.

الأحمر على إلزامية التوقف. في حين أن الرمز يشارك في بيان ما له أساس داخلي سواء كان في ضمير الفرد أو المجتمع، فمثلاً: العَلَم يشارك في تبيين سلطة وعظمه أمة، غير أن له أساس في الشعور الفردي والجمعي للمجتمع الذي ينتسب إلى ذاك العلم.[1]

ومن هنا يعتبر «تيليش» أن الايمان الديني الذي هو بمنزلة «الغاية القصوى» لغاية الوجود، لا يمكن التعبير عنه إلا بلغة الرمز، لأن كل ما يتصل بالغاية القصوى بغض النظر عن المصاديق له معنى رمزي. ويستثني من ذلك قضية حقيقية واحدة التي ليس لها معنى رمزي، وهي «وجود الله» الذي هو الوجود المحض.[2]

ونجد عبارات مشابهة لبعض المفسرين المسلمين يستفاد منها تبّني رمزية لغة الدين، مع الاختلاف في التفاصيل ومن هؤلاء الطباطبائي في الميزان، حيث يؤكد على الدور التمثيلي والرمزي للكلمات التي تتولى توصيف الله ـ تعالى ـ والإخبار عنه[3].

هـ ـ نظرية الاشتراك المعنوي:

إن الفلاسفة المسلمين انطلاقاً من تفسيرهم الخاص للوجود وتوصيفهم إياه بالكمال المشكّك، وبعد سحب هذه النظرية على الوجود اللامتناهي «واجب الوجود»، اعتبروا أن مفهوم الوجود يحمل على الممكنات وواجب الوجود معاً. كما اعتبروا أن الصفات الكمالية للوجود

---

(1) Tillich Paul; *Dynamics of Faith*, New York Harper and Row Publishers pp 42-43.

(2) هيك: مصدر سابق، ص ص 205 ـ 206.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القران**، ج8، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ص152.

تحمل أيضاً على الممكن والواجب معاً. فلا يوجد اختلاف لجهة المفهوم بينهما، وإنما الاختلاف في المصاديق. فحينما نحمل «العلم» على الله وعلى الإنسان فـ«الاختلاف هو في أن الله عالم بالوجوب والإنسان عالم بالإمكان، علم الله قديم وعلم الإنسان حادث، علمه بالذات وعلم الإنسان بالغير. وفي الحقيقة الاختلاف في علم المتناهي واللامتناهي»[1].

وانطلاقاً من هذه النظرية، فإن لغة الدين هي لغة عامة الناس، والاختلاف بينهما ليس في المفهوم وإنما الاختلاف في المصاديق، حيث إن لغة الدين تستدعي مصاديق هي خارجة عن واقع الإنسان في هذه الدنيا لجهة مرتبة المصاديق وواقعها الوجودي[2].

هل يمكن الإذعان بجميع هذه النظريات في مجال الفقه؟ هل يمكن القبول بـ «رمزية لغة الفقه» أو القول بـ «تمثيلية» لغة الفقه أو القول بـ«الاشتراك المعنوي» في مجال القضايا الفقهية؟

ينبغي أن نميز بين القضايا المختلفة للدين، ليس لجهة مقتضيات الحقل المعرفي فحسب، بل بسبب متطلبات المعاني لجهة التجريد أو عدم وجود معان يضاهيه في عالم المحسوس وغيره من وجوه الاختلاف. من هنا، فإن لغة العقيدة تختلف و لغة الشريعة في الدين، كما أن هناك وجوه اختلاف بين لغة العقيدة ولغة الأخلاق وهي ولغة الفقه.

---

(1) المطهري، مرتضى، ضمن: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للطباطائي**، ج5، صدرا، هامش ص 130 ـ 131.

(2) للمزيد حول الموضوع، انظر: الطباطبائي: **رسائل التوحيد**، الزهراء، 1992، ص 54 ـ 55. والآملي، حسن زاده: **معرفة النفس**، ص 282.

انطلاقاً من هذه النقطة فإنه ليس بالإمكان القول بنظرية التمثيل أو نظرية الرمز والاشتراك المعنوي في لغة الفقه مع إمكانية القول بتلك النظريات كلياً أو جزئياً في مجال العقيدة والأخلاق.

المبحث الثاني:
لغة الفقه وآفاقها المعرفية

تبين معنا مما سبق بيانه أن لغة الفقه هي لغة إنسانية تشتمل على التوصيف والتقرير و هدفها معالجة القضايا الانسا نية، إن وجود مصادر فوقية (الكتا ب الكريم وقول الرسول) لهذا الفقه لا يخرجها عن دائرة اللغة العامة، إضافة إلى أن لغة الكتاب الكريم بحسب القرآن نفسه هي لغة الناس ليس إلّا. نعم للفقه كباقي الحقول المعرفية خصوصيتها الحقلية ومتطلباتها اللغوية الخاصة، وفيما يلي عرض سريع لنظريات لغة الفقه ومن ثم البحث عن قدرة الفقه على المعرفة والتفسير.

نظريات لغة الفقه

ما هي نظريات لغة الفقه؟ وما هي النظرية التي تنسجم والواقع العملي للفقه والاجتهاد الفقهي؟

ينبغي أن نؤكد في البداية أن لغة الفقه بل لغة الدين عامة هي من جنس لغة البشر وليس هناك لغة خاصة للأديان بمعزل عن الواقع اللغوي الإنساني. ولغة الفقه تحديداً هي لغة ظاهر تعتمد على المؤدى المباشر للمفردات والجمل، ومن مقتضيات لغة الفقه الصرامة والدقة في البيان والتعبير، وهذا ما اشتكى منه بعض الفقهاء المعاصرين[1] بالنسبة إلى

(1) انظر: السيستاني: مصدر سابق، ص 59.

اللغة العربية لافتقادها اللغة القانونية التي تتصف بالحدية والدقة رغم كثرة مفرداتها وتعدد أساليبها التعبيرية ما دعى بالفقهاء والأصوليين إلى استعارة المصطلحات الفلسفية لعدم وجود ما يوازيها من حيث الوفاء بالمقصود في اللغة العربية. وفي ما يلي عرض موجز لتلك النظريات اللغوية الفقهية:

1 ـ لغة التكليف

إن اللغة الأساسية والمستخدمة في مجال الفقه الاسلامي هي لغة التكليف والتي تمثل محور عملية الاستنباط ومركزها. إن لغة التكليف أو الوظيفة أولغة الحلال والحرام تقسم الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام (الأحكام التكليفية الخمسة) وهي عبارة عن:

أ ـ **الواجب**: أي ما طُلِب على وجه الحتم والإلزام، وحكمه وجوب العمل به، وتاركه يأثم ويعاقب، كما أن تاركه استخفافاً يعتبر فاسقاً ولكن جاحده لا يكفر. هناك عدد من الألفاظ في القرآن والسنّة للتعبير عن الواجب مثل: كتب عليكم، فريضة من الله، على الناس، لازم، حتماً، حقاً وغيرها.

وللواجب تقسيمات عديدة في الفقه لاعتبارات عدة، فيقسمونه من حيث الزمن إلى الواجب المطلق والواجب الموقت، والثاني إلى المُوَسَّع والمُضَيَّق، ومن حيث الموضوع إلى المعيَّن والمخيَّر، ومن حيث التقدير إلى المقدور وغير المقدور، ومن حيث القائم به إلى العيني والكفائي وهكذا.

ب ـ **المندوب**: أي ما طلب على غير وجه اللزوم أو ما يرجح فعله ويجوز تركه، وهو ما يعبر عنه بـ«المستحب» و«السنة» أيضاً.

وللمندوب مراتب كالسنن المؤكدة أو الراتبة والسنن غير المؤكدة، ويدخل ضمن المندوب التصدق على الفقراء والمساكين و مطلق التأسي والإقتداء بالنبي (ص). والمندوب في جوهره فكرة فلسفية قائمة على فكرة الانقياد.

ج ـ **الحرام**: ما طلب الكف عنه على وجه الحتم و الإلزام، وحكمه وجوب الترك، وفاعله يأثم ويعاقب، كما أن فاعله استخفافاً يعتبر فاسقاً. وللحرام أقسام مثل المحرم لذاته والمحرم لغيره وغيرهما من أقسام.

هـ ـ **المكروه**: ما طلب الكف عنه على غير وجه الحتم والالزام ويسمى أيضا بـ «النهي التنزيهي» وهو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله.

و ـ **الاباحة**: ما خيِّرَ المكلف بين فعله وتركه بلا طلب، ولا يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه إلّا بنية. وقد اختلف الأصوليون من الفقهاء في الإباحة هل هي حكم من الأحكام أم ليس حكماً وتدخل ضمن منطقة الفراغ التشريعي.

وكما يبدو من خلال هذه التقسيمات فإن لغة التكليف صارمة ومحددة يراد من خلالها الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية.

والفلسفة التي يقوم عليها هذا التوجه وتالياً هذه اللغة هي بناء جيل من الملتزمين دينياً والمقيدين بالأحكام الشرعية وذلك لتحقيق غاية أسمى وهي العبودية لله تعالى. والهدف المباشر لهذه اللغة هي الدعوة ونشر الأحكام الشرعية وتعليمها للناس وآلية هذه اللغة هي الوعظ والإرشاد وأدواتها الظاهرة الإشادة والذم الاجتماعيان والخفية تأنيب الضميرعند مخالفة الأحكام الشرعية والإحساس والشعور بالرضا عند الموافقة.

2 ـ لغة المصلحة العامة

سبق أن أشرنا إلى أن من النظريات المفسِّرة للعمل الفقهي هي نظرية المصلحة العامة والتي تعتمد على لغة خاصة بها نستطيع أن نصطلح عليها «لغة المصلحة». والمراد بها تلك اللغة القادرة على التعاطي المعرفي والمنهجي والواقعي مع المصالح والمفاسد بأقسامها من مصالح ومفاسد على مستوى الأشخاص أو المجتمع و على مستوى الأمة أو الدولة والمؤسسات وغيرها. كما أن هذه اللغة ينبغي أن تكون قادرة على التعبير عن صور وأشكال تقدير المصلحة والتمييز بين المصالح الواقعية الثابتة والمصالح الوهمية الخادعة وغيرها من القضايا المتصلة بالاتجاه المقاصدي في الفقه.

هل لهذه اللغة من وجود خارجي أم هي افتراض بحت؟ يبدو لي أن الفقهاء السابقين الذين تناولوا الفقه من منطلق المقاصد والمصالح كالشاطبي ونجم الدين الطوفي وغيرهما قد استحدثوا جملة من المصطلحات المقاصدية أو المصالحية، وهي قابلة للتطوير والإضافة لمن يريد أن ينخرط في مجال الفقه المقاصدي، ولكن كما أشرنا في السابق فإن المشكلة ليست من هذه الناحية وإنما في القبول بضرورة الخوض في المقاصد والمصالح لما يرى البعض من التعارض بينها وبين النص الذي هو المعتمد الأساس في الفقه الإسلامي أو لاعتقادهم بعدم وجود ضوابط واضحة في التعاطي المصلحي مع الفقه، وقد نتحدث عن الموضوع في محل آخر. ولكن من المفيد أن نشير إلى أن فقه المقاصد أكثر قدرة في الخوض في مجال الاجتهاد بمفهومه الدقيق من فقه التكليف المعتمد أساساً على النص وعالم الدلالة النصية، وذلك

لانفتاحه على العقل ومدركاته وقدرته المبنائية في الاستعانة الواسعة منه في مجال العمل الاجتهادي، ولا سيما بالنسبة إلى القضايا التي لا يتناولها نص خاص. ومن خصائص لغة المصالح عدم الصرامة والدقة في التعبير والتبرير.

تتجسد فلسفة لغة الفقه في تكوين مجتمع مصالحي قائم على رعاية المصالح العامة والتقيُّد بها ضمن قواعد واعتبارات خاصة بها. كما أن الهدف المباشر لهذه اللغة فهم الشريعة ونصوصها بمقاصدها وغاياتها العامة دون التقيد الحرفي بمداليلها المباشرة والضيقة. وآلية الفهم المصالحي للشريعة تقوم على النظر في الأسباب والنتائج والتأمل في المقاصد حسب تعبير ابن الجوزي.

3 ـ لغة الحقوق

تقوم هذه اللغة على نظرية الحقوق العامة التي تُبنى على مبادئ وقواعد الحقوق العامة سواء كان مصدرها الشريعة أو الطبيعة أو غيرهما. ولهذه اللغة الهيمنة المقولية والسياسية على باقي الحقول، ولا سيما بعد ما تم من عملية تفعيل «المبادئ العامة لحقوق الإنسان» على المستوى العالمي من منطلق مصلحي ولغايات سياسية قبل أن تكون إنسانية وحقوقية بحتة. غير أن لهذه اللغة هيمنتها المقولية الذاتية أيضا نظراً إلى منطلقاتها الإنسانية وتعبيرها عن مبدأ إنساني مهم وهو مبدأ التكافؤ الإنساني العام.

ومن خصائص لغة الحقوق صرامتها المبنائية وهيمنتها المفهومية وقدرتها في التعبير عن «العبادات» بخلاف لغة المصلحة التي هي عاجزة في التعبير عن هذا الميدان.

ثم إن الفلسفة التي تقوم عليها هذه اللغة هي تكوين إطار حقوقي عام للأفراد والجماعات وسبل حمايتها والحيلولة دون انتهاكها من قبل الآخرين. كما أن الهدف الأساس لهذه اللغة تنمية الثقافة الحقوقية في المجتمعات البشرية بهدف الوقاية والحماية والرعاية. والآلية المتبعة في هذا المنحى هي الآلية المرعية الإجراء في معظم دول العالم حيث يبدأ من تعريف المواطن بحقوقه العامة وينتهي بالإجراءات القانونية الصارمة على المستويين المحلّيِّ والدوليِّ.

ويظهر لدينا من خلال هذا العرض السريع للغات الفقه، أن اللغة المستخدمة في مجال الفقه الإسلامي هي لغة التكليف دون غيرها، ولم يتم البحث عن لغات بديلة لعدم ما يبررها من اجتهادات بديلة عن الاجتهاد التقليدي القائم على مبادئ الأحكام التكليفية.

4 ـ لغة الفقه والحمولة المعرفية

هناك نظريات لبعض فلاسفة الدين الغربيين تؤكد بأن لغة الدين وتالياً الفقه غير معرفية، ولا تملك أدوات للتحقق والإثبات، فإنها حكماً لغة غير قادرة على التبيين والتفسير، وبالنتيجة قضاياها مهملة ولا تعّبر عن حقائق موضوعية.

وسنتحدث عن التبيين والتفسير في ما يأتي، ولكن في حديثنا عن الإشكالية المعرفية في لغة الدين والفقه ينبغي أن نحدِّد أولاً، محل النزاع ـ بدقة ـ ومن ثم نرى بأن الحديث عن لا معرفية لغة الدين والفقه متماسك أم لا؟

إن السؤال الجوهري في «علم المعرفة» هو السؤال عن قدرة العقل

على الوصول إلى الحقيقة؛ أي هل يستطيع العقل البشري أن يبلغ الحقائق؟ وهل نستطيع أن نعتمد على أدوات المعرفة (من الحسّ والعقل وغيرهما) مع وجود الخطأ في الخارج؟

وهذه الأسئلة كما يبدو تتولى في الحقيقة تقييم قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، وتحاول التأكد من البنى التحتية لمعرفة الإنسان؟

وتبيّن معنا من خلال هذه الأسئلة أن «علم المعرفة» يتقدم «المنطق» من حيث التراتبية؛ بمعنى أن السؤال عن المنطق الذي يتولى البحث عن الطرائق الصحيحة للوصول إلى الحقيقة سؤال بعدي ومتأخر عن السؤال المعرفي وعليه، فإن امتلاك الأدوات (العلم الآلي) لا يشفع أصل المعرفة وإمكانيتها من خلال مجال من المجالات.

من هنا، لا بد أولاً من إحراز القدرة على بلوغ المجهول، ومن ثم الحديث عن الطريق والمنهج الملائم لكشف المجهول. على أن السؤال الجوهري في قضية المعرفة هو السؤال المعرفي عن «معيار الصدق» أو «أساس التحقق» ما هو معيار صدق قضية من القضايا؟ وهل هناك معيار واحد وحصري للصدق والتحقق في جميع القضايا؟

يبدو لي أن الجواب جد حاسم في الموضوع. وحينما نرجع إلى علماء المعرفة نرى اختلافهم في تحديد معيار الصدق، وأساس التحقق، فمثلاً يرى «اف. ج. برادلي». أن «أساس الصدق هو ما يرضي عقولنا»[1]، في حين يعتبر «ب. بلانشرد» قضية صادقة إن كانت منسجمة

---

(1) نقلاً عن: الستون، وب: **أساليب تشكل الموقف والعقيدة**، الترجمة الفارسية: نرجس جواندل، موقع بلاغ.

مع كل واحد[1]. بينما يرى «بيرس» أن القضية الصادقة هي تلك القضية التي يتفق على قبولها جميع الباحثين[2]. وأما «هـ. بثنام» يعتبر أساس الصدق أمراً غير معرفي،[3] وهكذا.

ونستطيع أن نعتبر تلك الاختلافات في تحديد أساس التحقق ومعيار الصدق دليلاً واضحاً على نفي الاتجاه الحصري في امتلاك الحقيقة، وعدم إمكانية قبول دعوى الحسّيين والوضعية المنطقية وغيرهما في أن الأساس في التحقق والإثبات ينحصر في التجربة، والحكم بأن العديد من القضايا الدينية كاذبة أو لا كاذبة ولا صادقة، بسبب أننا لا نستطيع أن نتحقق منها من خلال أساسٍ للصدق معتمدٍ لدى أصحاب التجربة.

كما يتبين معنا أن الدعاوى من هذا القبيل هي عين المصادرة على المطلوب، ولا تستند إلى اعتبارات معقولة ومقبولة. مضافاً إلى ما ذكرنا بأن الكلام ـ هذا ـ لا يعتمد على أساس تجربي وإنما تحليل عقلي فلا يمكن أن يتحول إلى أساس للاحتكام من المنظار التجريبي، وكلام غير متماسك.

5 ـ لغة الفقه والقدرة على التبيين

انطلاقاً من البحث السابق، ونظراً إلى أن المعرفة واللامعرفة في حقول المعرفة المختلفة تتبعان نظاماً حقلياً خاصا بهما لجهة أساس التحقق ومعيار الصدق، ولا نستطيع أن نفرض معياراً حصرياً وأُحادياً

(1) Blanshard, B; *The Nature of Thought*, London: George Alen and Linwin, 1939, vol, p.264.

(2) Pierce, *How to Make Our Ideas*, Harvard University Press, 1975, p268.

(3) Putnam, H., Reason *Truth, and History*, Cambridge; Cambridge Press, 1981 p.55.

للمعرفة، يسوغ لنا أن نطرح إشكالية التبيين في لغة الدين، من دون أن نرى أنفسنا ملزَمين بالبحث عن أساس التحقق ومعيار الصدق الخاصين بالقضايا الدينية، وذلك بعد أن ثبت لدينا بأن نفي الصدق عن تلك القضايا ليست من الصلاحيات الحقلية للعلوم والمعارف الأخرى، وأن الحديث عن الصدق وعدم الصدق انطلاقاً من أساس التحقق في العلوم الاختبارية مرفوض بالمبدأ، وأما البحث المصداقي فله مجال آخر.

من هنا، وبعد اتصاف القضايا الدينية بالمعرفة ـ بالمبدأ ـ يجوز الحديث عن مرحلة لاحقة، وهي إمكانية أو عدم إمكانية التبيين للغة الدين.

إن السبب في بروز هذه الإشكالية يعود إلى أمرين اثنين:

أ ـ القول بأن القضايا الدينية مهملة، وعليه فإنها فارغة عن حمولة المعنى، فلا تدل على حقيقة في الخارج.

ب ـ ما سبق في كلام «استيس» بأن القضايا العلمية والفلسفية قضايا وصفية، تخبر عن الأشياء ولا تحكم عليها فبالأولى لا تستطيع القضايا الدينية أن تكون حكمية تبيينية.

ولو نقتصر في بيان إشكالية لغة الدين وقضاياه على هذين السببين، فيمكن القول بأنهما غير كافيين لنفي الصفة التبيينية عن القضايا الدينية: أما الأمر الأول لا يستطيع أن يسلب هذه الصفة عن القضايا الدينية؛ باعتبار أنه يعتمد أساساً على لا معرفية القضايا الدينية التي تؤدّي إلى نفي أية حمولة معنائية لهذه القضايا وبعد مناقشة أساس هذه الدعوى في البحث السابق، فلا يأتي الكلام عن النتائج والآثار؛ أي نفي صفة التبيين عن لغة الدين.

وأما الأمر الثاني، فيعتمد على دعوى «استيس» في قياس القضايا الفلسفية والدينية بالقضايا العلمية، والقياس هنا مع الفارق وتوضيحه:

إن دعوى «استيس» بسلب «التبيين» عن القضايا العلمية ـ كما يبدو ـ تعتمد على معيار الصدق فيها أي التجربة، والتجارب وإن تكررت تبقى قضايا شخصّية، والتجربة لا تفيد «التعميم» في حين أن أساس التبيين هو التعميم؛ ولذلك يقول «استيس» إن القضايا العلمية عاجزة عن التبيين وهو على حق في ما يقول.

وأما قياس القضايا الفلسفية والدينية بالقضايا العلمية من هذه الجهة، فهو قياس باطل؛ لأن القضايا الأخيرة لا تتبنّى التجربة أساساً للتحقق، وإنما تعتمد على قبليات عقلية، ومن خصوصية القضايا العقلية القبلية أنها ليست جزئية بل عامة؛ حيث إن العقل ليس له حكم في الجزئيات، وعليه فكل قضية فلسفية أو دينية تعتمد على حكم عقلي هو حكماً قضية تبيينية، لأن من خصائص هذه القضايا كونها عامة. وأما القضايا الدينية العقلائية والوحيانية فإنهما أيضاً تختلفان والقضايا العلمية من هذه الناحية لأن العقلاء ينطلقون في أحكامهم من «معايير» تحول قضاياهم إلى قضايا تجريدية انتزاعية لا ينحصر صدقها على مصداق خاص، وإنما تأخذ صفة «القضايا الحقيقية»، وهي عامة تبيينية وأما القضايا الوحيانية فهي مجردة وعامة أيضاً قياساً على المصدر المتعالي لهذه القاضايا، ولا يأتي هنا الحديث عن القيمة التبيينية لهذه القضايا، حيث إنها من مسائل أساس التحقق والاثبات في القضايا الدينية.

وعليه، فإن التبيين هو من لوازم القضايا الدينية؛ لأنها في الأساس

عامة ومجردة وغير خاضعة لخصوصيات المصاديق؛ ولذلك شاع لدى المفسرين قاعدة: «الوارد لا يخصَّص بالمورد».

وفي الخاتمة نورد إطارين أساسيين للغة الفقه وأصوله حيث إنهما بحاجة إلى التجديد وإعادة البناء وهما لغة الخطاب والبناء اللغوي:

أ ـ التجديد في لغة الخطاب

الخطاب الأصولي هو خطاب مُغلَق في دائرة الألفاظ لا يتعدى دائرة المواضعة والمنطق اللغوي، ولم يُشرَب بالمنطق الاجتماعي، والخصوصية الكونية الإسلامية: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]. والإشكالات التي تواجه تكوين الخطاب الإسلامي العام تتلخَّص في النقاط التالية:

1 ـ الخطاب السائد غير قادر على التميز الدقيق بين جوهر الدين وأعراضه. وقد لا يرى من الأهمية لهذا التمييز في الخطاب الديني؛ لأنَّ في تصوّر هؤلاء أن كل ما يذعن به هو من عند الله، فلا فرق بين كبرياته وصغرياته، وكلياته وجزئياته، في ظل عدم الالتزام بمبدأ التخفيض في تبويب المسائل من الأهم إلى المهم وأقل أهمية.

2 ـ الخطاب السائد لا يحبِّذ، ولا يدعو إلى النقد الذاتي، والتاريخي. بل على العكس تماماً يدعو إلى الثبات المطلق في التعابير الدينية على مستوى الفكر والاعتقاد والعمل ويعتبر ذلك جزءاً من الالتزام بالدين، ويدعو إلى تقديس الماضي بإيجابياته وسلبياته.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 107.

3 ـ الخطاب الإسلامي السائد لا يؤكد على التجارب الدينية والإيمانية للأشخاص بل يدعو إلى الالتزام بالعموميات الطقوسية، ويؤكد على الشعائر أكثر من السلوك الفردي والاجتماعي للمتدينين.

4 ـ الخطاب الإسلامي السائد لا يدعو إلى الاجتهاد والبناء النظري الذاتي والابتكار المعرفي الخاص بقدر ما يؤكد على التقليد والمحاكاة.

5 ـ الخطاب الإسلامي السائد لا يحبِّذ الانفتاح على الآخر الديني ـ القومي والثقافي وغيره، ويؤسِّس لثنائيات حادة في هذه الأمور.

6 ـ الخطاب السائد يمنع الانتماءات المتعددة الأطراف ويرى ذلك مخالفاً لعنصر الإخلاص والصفاء والنقاء الديني.

7 ـ الخطاب السائد يلتزم بالحرفية وينشر الفكر الجزمي ولا يعترف بالتعددية الفكرية ولا يجيز القراءات المختلفة عن الدين الواحد.

إنَّ التوجّه الديني الذي يرى العالم كله ساحة لعمله والإنسان كله مخاطباً لرسالته، لا يقبل ذلك الانغلاق. إنَّ انفتاح الفكر الأصولي على العلوم الإنسانية والاجتماعية ولاسيما في المجالات الإنسانية، والاجتماعية يساهم في بناء أفقٍ أرحب للفقه.

ب ـ التجديد في المباني اللغوية:

إن التغير والتطوّر في مجال اللغة هو القاعدة، والثبات هو الاستثناء كونها من الظواهر الاجتماعية. وتعبِّر عن الحالة الاجتماعية والثقافية والفكرية التي تسود مجتمعاً من المجتمعات الإنسانية. وعليه، فلا معنى لثبات الفرع بعد تغيّر الأصول. وإن كان للأصوليين وجهة نظر مختلفة

في الموضوع فإنّهم يحكّمون «أصالة عدم النقل» و«الاستصحاب القهقرائي» لإثبات أن المراد من اللفظة المستخدمة في عصر النبي (ص) هو المعنى الظاهر في اللفظة في الوقت الحاضر ولكن في كثير من الأحيان فإن إجراء الأصل غير متماسك من وجهة نظر الأصوليين ـ أنفسهم ـ إذ نلاحظ أنهم يعتبرون أن «الأصل أصل حيث لا دليل» ومع وجود قرائن قطعية أو معتبرة على تغيير المدلول اللغوي أو الاصطلاحي للفظة لا يأتي الدور إلى إجراء الأصل اللفظي.

غير أن إشكالات اللغة في أصول الفقه تتجاوز النزعة الاستصحابية التي تحكم المنطق الأصولي لتصل إلى استعارة اللغة الفلسفية وتحكيم اعتباراتها في مجال الدرس اللغوي. وهذا التوسّع في الاستعارة التي لم يرافقها التطويع على مستوى اللغة الأصولية مع ما له من الأهمّية على مستوى الاستنباط الفقهي لم يدوَّن له معجم لغوي خاص به. وإن دوّن فذلك من المعاجم الملفقة التي تعتمد مرجعيات مختلفة كاللغة والكلام والفلسفة، والفقه. إضافة إلى قلّة المصطلحات الخاصة لعلم الأصول، وعلى سبيل المثال دون الحصر نرى مثلاً أن الشيخ الأنصاري يعتبر من أعلام علم أصول الفقه الإمامي المجدّدين وفاتح مرحلة جديدة من مراحل الازدهار الأصولي، إلا أن السيرة العلمية للشيخ الأنصاري تكشف أنه استطاع أن يدخل مصطلحين اثنين فقط في مجال علم أصول الفقه وهما مصطلح «الحكومة» ومصطلح «الورود»، لا ثالث لهما.

وإن كان للسيد محمد باقر الصدر المساهمة الكبيرة في تطوير ودعم لغة أصول الفقه من خلال كتبه الأصولية، ولاسيما دروس في علم الأصول المعروف بـ«**الحلقات**» في ثلاثة أجزاء إلا أنه أثير جدل كبير

حول الدور التأسيسي للسيد الصدر على مستوى المصطلحات المستخدمة لديه. وأنّه مؤسِّس أو مطوِّع، ويبدو أن أغلب استخدامات الصدر ترجع إلى التطويع دون التأسيس[1].

فضلاً عن ذلك إن اللغة الأصولية السائدة لا تخلو من غموض وإبهام وعدم مجاراة لغة العصر، ما يستدعي اختصاصيين قادرين على فك ألغازها وكسر طلاسمها على حد تعبير محمد جواد مغنية. وفي عصرنا حيث انتقل مركز الثقل الفلسفي من المعرفة، ومن دراسة الوجود إلى دراسة كيف ينشأ معنى الوجود، وأصبح النحو بمعناه الواسع بديلاً للمنطق وصار شاغل الفلسفة هو معنى الظواهر لا الظواهر نفسها[2]، ينبغي الاهتمام الجاد بالشأن اللغوي، لأنه كما يقول أمين الخولي: «إنَّ آفات حياتنا في جمهرتها تعود إلى علل لغوية، . . . ، تعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»[3]. والاهتمام باللغة يستدعي الاهتمام بالعلوم والمعارف الرديفة لها مثل علم الدلالة، وعلم النص، وعلم المعاجم، والأسلوبية، واللغويات التاريخية، والإنثروبولوجيا اللغوية.

إنَّ اللغة ذات الصلة المباشرة بالفكر بحيث أصبحت مقولة: «اللغة مرآة العقل» شائعة ونافذة والدعوة إلى مفهوم تطابق اللغة مع الفكر هو

---

(1) حول تفصيل الموضوع انظر إلى: **مجلة الفكر الإسلامي**، العدد 2، ص 283، مقالة علي مطر. ونقدها في: العدد الخامس، والسادس. مقالة حامد الظاهري تحت عنوان: «مع كتاب دروس في علم الأصول».

(2) انظر: علي، د. نبيل: **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، عالم المعرفة، العدد 276، الكويت، ديسمبر 2001م، ص 245.

(3) الخولي، أمين: **مشكلات حياتنا اللغوية**، المقدمة، ورد في: نبيل علي، المصدر نفسه، ص250.

التوجه النافذ في عصرنا. والمطلوب من علم الأصول ليس تطوير لغته فقط، بل المساهمة الجادة ـ لما يملك من مقومات نظرية وهيمنة معرفية ـ في مجال التنظيرات اللغوية، منطلقة من واقع اللغة العربية ومتطلباتها الاجتماعية والمعاصرة بعيداً عن الأجواء الفلسفية المنقطعة عن خصوصيات اللغة كما يحصل في التنظيرات اللغوية الأصولية[1].

---

(1) كمثال على التنظيرات الأصولية في مجال اللغة، التنظير الأصولي في «المعنى الحرفي»: انظر جمال الدين، د. مصطفى: **المعنى الحرفي عند الأصوليين**، طبعة النجف الأشرف.

الفصل الرابع

أساس الإلزام في الفقه الإسلامي

تمهيد

يختلف فلاسفة القانون حول أساس الإلزام[1] في القانون، وذلك نتيجة الاختلاف في تفسير القانون وطبيعته. ويمكن التمييز بين نوعين من التوجه القانوني.

الأول: التوجه الذي يركِّز على الجانب «الشكلي» للقانون وهذا ما يعبر عنه بـ«الاتجاه الشكلي». ويمثله «أوستن» في إنكلترا ومدرسة تقديس النص في فرنسا.

(1) انظر بهذا الصدد: دياس: **فلسفة القانون**، ترجمة: هنري رياض، بيروت، دار الجيل، 1985؛ ومرقس، د. سليمان: فلسفة القانون، دراسة مقارنة، مكتبة صادر، بيروت، 1999، ص 1270 ـ 191. وفرج، د.توفيق: **الأصول العامة للقانون** (مرجع سابق)، ص83 وما بعدها؛ وكيرة، د. حسن: **مبادئ القانون** مصدر سابق، ص97 وما بعدها، وعالية، د.سمير: **علم القانون والفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص145 وما بعدها؛ وكانط، ايما نويل، وبدوي، عبد الرحمن: **فلسفة القانون والسياسة**، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص 5 ـ 33.

الثاني: التوجه الذي يركز على جوهر ومضمون القانون دون الشكل وصورته، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ«الاتجاه الموضوعي»، ومن الممثلين لهذا الاتجاه، مدرسة «جيني» في فرنسا، والمدرسة الطبيعية، والمدرسة الواقعية، والمدرسة المثالية وغيرها.

الاتجاه الشكلي يأخذ بدوره صورتين: إرادة الحاكم وسلطة النص، تتلخص النظرية الأولى في أن أساس الإلزام في القانون يكمن في إرادة الحاكم وأمره، ويفترض فيها وجود حاكم ومحكومين، أو هيئة حاكمة ومحكومين، حيث يتم إصدار القانون من الحاكم وإطاعته من المحكومين، ويفترض فيها وجود جزاء على المخالفة.

ومن هنا، ينفي «أستن» فكرة القانون الدولي العام[1]، لفقدان أحد الشرطين السابقين فيها، وهو عدم وجود حاكم أو هيئة حاكمة تكون لها حق السيادة والأمر من دون معقِّب.

ويلاحظ على هذه النظرية:

أ ـ اهتمامها بالشكل دون المضمون وبالحاكم دون المحكومين، في حين أن المضمون والمحكومين ركنان أساسيان في القوانين نشوءاً وتطوراً. إذ القوانين تسَنُّ للشعوب، يلزم أن تكون محققة لرغبتها مستجيبة لحاجتها[2].

---

(1) انظر: Austin: *Lectures on Jurisprudence, or The Philosophy of positif Law*, 4th. Vol.1, pp. 89-187-188 ورد في: عاليه، د. سمير: مصدر سابق، ص 147.

(2) عامر: د. عبد العزيز: **المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي**، القاهرة، العالمية، 1969، ص41.
(بتصرف) ورد في: عالية، د. سمير: مرجع سابق، ص148.

ب ـ عدم شمول النظرية للقانون الدولي العام، في حين أن الأخير يعدُّ قانوناً بالمعنى الصحيح لدى أغلب علماء القانون.

ج ـ عدم قدرتها على تفسير جهة الإلزام في القوانين إلّا من خلال ما يفترض من جزاء المخالفة.

وأما النظرية الثانية فتتفق مع نظرية «أوستن» في جعل إرادة المشرِّع المصدر الأصلي للقانون وتؤكد على التعرف على إرادة المشرِّع الحقيقية حين وضع النص القانوني، ويتم كشف الإرادة في هذه النظرية من خلال ألفاظ النص مستنداً إلى قواعد اللغة والمنطق.

وحينما لا يتيسر الوصول إلى إرادة المشرِّع لفقدان النص، يفترض إرادة المشرِّع افتراضاً، ويصار على أساس الافتراض إلى الكشف عن الإرادة نظراً إلى النصوص الأخرى المتوافرة من المشرِّع.

يلاحظ على مدرسة تقديس النصّ، إضافة إلى ما ورد في الملاحظة الأولى والثالثة على مدرسة «أستن»، أن الطريقة المتبعة لدى مدرسة تقديس النص وإرادة المشرِّع تؤدي إلى الجمود في القوانين والتشريعات السابقة وقبول هيمنتها من دون وجود مبررّ للحفاظ عليها والالتزام بها.

وأما الاتجاه الموضوعي فأخذ بدوره صوراً وأنماطاً مختلفة كفكرة القانون الطبيعي عند فلاسفة اليونان الذين قالوا بوجود قواعد قانونية تنبع من العقل، وتسمو على غيرها من قواعد القانون الطبيعي، بل إن هذا القانون الأخير يعتبر عادلاً أو جائراً بقدر ما يتفق أو يختلف مع قواعد القانون الطبيعي الذي هو المثل الأعلى للكمال[1].

---

(1) سلطان، د. انور: **المدخل لعلم القانون**، مصدر سابق، ص59.

والمعالجات الحديثة للقانون الطبيعي أخذت أصنافاً ثلاثة: كاثوليكية، وفلسفية، واجتماعية. فالنظرية الكاثوليكية التي ما زالت مؤثرة في البلدان التي تمارس فيها الكنيسة الكاثوليكية سلطة معتبرة. ولا تزال تحتفظ بالشكل الذي أورده القديس توما الأكويني.

والأشكال الفلسفية للقانون الطبيعي في القارة الأوروبية أخذت شكل «الكانطية الجديدة»؛ أي أنها حاولت تطوير فكرة «كانط» عن علم القانون المنبثقة عن العلوم الاجتماعية لكي تستنبط الحقائق الأولية عن حوافز الإنسان أو حاجاته ونماذج السلوك التي تبدو لا غنى عنها لتحقيق هذه العوامل الإنسانية في المجتمع.

إن التركيز القوي على العالم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأميركية أدى إلى تطور يفوق أي تطور مماثل في أي مكان أخر[1].

ويمكننا أن نلخص نظرية القانون الطبيعي بما يلي[2]:

أ - تعتقد نظرية القانون الطبيعي بوجود قواعد مثالية عادلة تسمو على القواعد الوضعية وتفرضها طبيعة الأشياء نفسها بالنسبة لعلاقات البشر فيما بينهم.

ب - يتم الكشف عن القواعد التي تفرضها الطبيعة بواسطة العقل الإنساني السليم.

ج - إن القواعد الوضعية لكي تكون ملزمة، عليها ألا تخالف مبادئ القانون الطبيعي.

---

(1) لويد، دينيس: مصدر سابق، ص 106 ـ 107.

(2) قاسم، د. هشام: مصدر سابق، ص53.

ومما ذكرنا يتضح لنا أن فكرة القانون الطبيعي مرت بمراحل عدة، واختلف موضوعها بحسب المراحل التاريخية، كما اختلف دعاتها في تحديد جهة الإلزام فيها، ففي حين يركِّز طائفة منهم على الإرادة الإلهية مصدراً أساسياً للطبيعة وقوانينها، يركز آخرون على الطبيعة نفسها وعلى القوانين التي تحكمها بعيداً عن الإرادة الإلهية[1].

يلاحظ على فكرة القانون الطبيعي:

أ ـ عدم وضوح الركائز والمنطلقات في فكرة القانون الطبيعي، من هنا نجد أن أصحاب التوجهات المختلفة في فلسفة القانون يستندون إلى هذه النظرية لتبرير توجهاتهم.

فكما يستند «سقراط» إلى القانون الطبيعي لتوجيه أفكاره، يستند «السوفسطائيون» أيضاً إلى القانون الطبيعي لدعم فكرتهم. مثلما يرجع أصحاب النوايا الحسنة ودعاة حقوق الإنسان إلى فكرة القانون الطبيعي لتدعيم توجهاتهم الإنسانية، كذلك، يستند «أرسطو» إلى القانون الطبيعي لتبرير عبودية أغلب الناس في المجتمعات البشرية. ومثله تماماً الاتجاهات الفاشية التي توسلت إلى القانون الطبيعي لتبرير جرائمها بحق الإنسانية.

ب ـ ما أورده «كلسن» وغيره، من الترديد في إمكان اشتقاق القضايا المعيارية من القضايا الضرورية الثابتة كالقانون الطبيعي[2].

---

(1) انظر بهذا الصدد:

Leo Staruss, *Natural Right and History*, Chgicago, University Press, 1953.

Paul E. Sigmond, *Natural law in Political Thought*, Cambridge, 1971.

(2) انظر: Hans Kelsen, *General Theory Of Law and State*, New York, 1961

إلا أن هذا الترديد يعتمد بالدرجة الأولى على الجانب التنظيري منه إلى الجانب الواقعي للاشتقاق، حيث إن «كلسن» لم يستطع أن يهتدي إلى معادلة تبرر له الاشتقاق، وقد يستطيع غيره صوغ نظرية قادرة على ربط القضايا المعيارية بالقضايا الضرورية الثابتة.

ج ـ عدم قدرة النظرية في تجسيد حجَّة الإلزام في القواعد القانونية.

وأما معالم المذهب التاريخي كتعبير آخر عن الاتجاه الموضوعي فبدأت بالظهور في القرن الثامن عشر في كتابات وأقوال بعض المفكرين الفرنسيين، ومن ذلك ما أشار إليه «مونتسكيو» في كتابه **روح الشرائع** من أنه «**ينبغي أن تكون القوانين خاصة بالشعب الذي تخلق له، حتى أنه ليكون محض صدفة أن توافق قوانين أمة أخرى فالقوانين ينبغي أن تناسب طبيعة البلاد ومركزها واتساعها، ونوع الحياة التي تحياها الشعوب ودين السكان وميولهم وأخلاقهم وعاداتهم**».

وكان رائد هذه المدرسة وشارحها القانوني «سافيني» في رسالة شهيرة رداً على القانوني «تيبو» حيث كان الأخير يدعو إلى قانون مدني ألماني شبيه بالقانون المدني الفرنسي.

تقوم هذه المدرسة على مقومات أهمها[1]:

1 ـ نفي أن يكون القانون ناشئاً عن التفكير والاستنباط كما يدعو أصحاب القانون الطبيعي، ونفي أن يكون وليد إرادة الحاكم كما كان يقول بـ«أستن»، بل هو وليد حاجة المجتمع ويتأثر بظروف المجتمع، ويختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

---

(1) انظر: سلطان، د. أنور: **المدخل لعلم القانون**، مصدر سابق، ص 67 ـ 68. وعاليه، د. سمير: **علم القانون والفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 155 ـ 156.

2 ـ نفي الغائية عن القانون، لانعدام الإرادة العاقلة التي توجه حركة التشريع.

3 ـ الاعتماد الكبير على العرف في التقنين كونه المصدر الأمثل للقانون وتعبيراً صادقاً عن ضمير الجماعة وإرادة المجتمع.

يلاحظ على المدرسة التاريخية:

أولاً: نفيها الهدف عن القانون من خلال إغفال دور الإرادة الواعية للإنسان في صنع القوانين والتشريعات وإغفال الجانب التشريعي للأديان السماوية.

ثانياً: اعتداد المدرسة التاريخية بوجود ضمير الجماعة، وجعلها قضية مسلمة فوق الجدال في حين أن هذا الافتراض لا يمت إلى دليل وبرهان.

ثالثاً: الإسراف في الاعتداد بالظروف الاجتماعية لكل جماعة والدعوة إلى بناء القوميات القانونية وإغفال المشتركات الإنسانية والإرادة الواعية التي تحكم تصرفات الإنسان وسلوكه الاجتماعي.

رابعاً: عدم وجود ركائز ومنطلقات أساسية في المدرسة التاريخية نستطيع من خلالها تفسير أساس الإلزام في القوانين والتشريعات إلّا ما ادعت هذه المدرسة من وجود ضمير للجماعة يحكم على أساسه.

المبحث الأول:
أساس الإلزام للمسلمين

لم يتناول الفقهاء المسلمون بيان أساس الإلزام في القواعد الشرعية في كتبهم الفقهية، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن أساس الإلزام في

الشرع الإسلامي يرتبط بالنسبة إلى المسلمين بالعقيدة دون الفقه. وكون الفقه الإسلامي جزءاً من الشريعة بمعناها العام الشامل للعقيدة والأخلاق. وبعد ثبوت العبودية والطاعة المطلقة لله تعالى، في العقائد وعلم الكلام لا يحتاج البحث عن الموضوع في الفقه، وإن كان أساس الإلزام بالنسبة إلى غير المسلمين مجاله الفقه دون العقيدة.

من هنا، نستطيع القول إنَّ مصدر الإلزام في الإسلام هو الشعور الداخلي، الشعور بالرضا والقناعة المطلقة التي تؤدي إلى التجاوب التلقائي مع ما عقد عليه قلبه وآمن به. يلازمه ضغط وجداني مبعثه الشعور بالمسؤولية تجاه ما التزم به[1]. ويمكن البحث عن أساس الإلزام بالنسبة إلى المسلمين من خلال نظريات خمس وهي «نظرية حق الطاعة» و «نظرية الابتلاء» و «نظرية الولاية» و «نظرية الحقوق العامة» و «نظرية المصلحة العامة» وسنتكلم عن هذه النظريات ومن ثم نبحث عن أساس الإلزام بالنسبة إلى غير المسلمين.

أولاً ـ نظرية حق الطاعة:

إن نظرية حق الطاعة تبتني على أن العقل العملي يحكم بوجوب

---

(1) إن نظرة المؤمن إلى الشريعة هي مبعث الإلزام والالتزام بأحكامها في آنٍ واحد. ويشرح «عبد القادر عودة» هذه الفكرة بقوله: «لم تكن الشريعة قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمَّعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت. ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنّما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة ولا ترى فيها عوجاً، ولا تشهد فيها نقصاً. . . وأساس الفرق بين الشريعة والقانون هو أنَّ الشريعة هو من عند الله جل شأنه وهو يقول: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ (سورة يونس: الآية 64). وهو عالم الغيب القادر على أن يضع للناس نصوصاً تبقى صالحة على مرّ الزمان». **التشريع الجنائي الإسلامي**، ج1، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405هـ، 1985م، ص 15 ـ 16.

طاعة المولى، ويستند العقل العملي في حكمه هذا على تصور خالق يرجع إليه الإنسان في الخلق والوجود وبما أن وجود الإنسان يستند إلى الله، وهو المالك فمن حقه توجيه التكليف إلى العباد ومن وظيفة العبد إطاعة التكاليف الموجهة إليه من منطلق حكم عقلي مستقل بذلك. ثم إن المولوية وحق الطاعة على ثلاثة أقسام:

أ ـ المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار، والتي هي أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته؛ وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته؛ فإن ثبوت الحق بملاك المالكية شيء وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر. بل هذه حذوه حذو سيادة الله التكوينية فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين.

ب ـ المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي، كما في الولاية المجعولة للنبي أو الولي، وهذا تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة.

ج ـ المولوية المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم على أنفسهم، كما في الموالي والسلطات الاجتماعية وهذه أيضاً تتبع مقدار الجعل والاتفاق العقلاني[1].

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر: **بحوث في علم الأصول**، م4، ص 28 ـ 29 (تقرير السيد محمود الهاشمي).

وعلى هذا الأساس، فإن الطاعة تثبت لله تعالى بالذات ومن خلال حكم العقل العملي، وأما الولاية وحق الطاعة للنبي (ص) وغيره من المعصومين، فهي مجعولة من قبل الله تعالى، فالسبب الملزم تارةً حقيقي وأخرى جعلي.

ثانياً ـ نظرية الابتلاء والتكليف

لفظة «الابتلاء» مفردة قرآنية، وورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾[1]، وغيرها من الآيات. ونظرية الابتلاء تعنى بتفسير خلق الإنسان بالدرجة الأولى ومن ثم تبيين التكاليف الموجهة إلى الإنسان من قبل الشريعة.

توضيحه:

إن عملية خلق الإنسان لا يمكن أن تتم اعتباطاً وعبثاً، انطلاقاً من وجود إرادة واعية تستند إليها عملية الخلق (الإرادة الإلهية). وبما أن خلق الإنسان عمل واعٍ فيعني أنه عمل هادف في الوقت نفسه، فما هو الهدف الذي ينشده خلق الإنسان؟

إن الهدف الذي تنشده عملية الخلق لا يخلو من صورتين: ما هو عائد إلى الله؛ وما هو عائد إلى الإنسان.

أ ـ ما هو عائد إلى الله:

والمقصود بالهدف العائد إلى الله تبارك وتعالى هو أن تعود عملية الخلق بفائدة إلى الله تعالى، وبما أن رجوع الفائدة إلى الله ليس له

(1) سورة الإنسان: الآية 2.

جدوى منطقية، كونه غنياً عن الفوائد، والفائدة تفترض فيها مسبقاً الحاجة والنقص فهذا الاحتمال غير وارد. فلا يمكن أن تتم عملية الخلق لهذه الغاية.

ب ـ ما هو عائد إلى الإنسان:

والمقصود بالهدف العائد إلى الإنسان هو أن تعود عملية الخلق بفائدة إلى الإنسان، ورجوع الفائدة إلى الإنسان له جدوائيته كما أنه ينسجم مع الصفات الإلهية التي يعتقد بها المسلم، ومن هذه الصفات، أنه تعالى «فيّاض»، وخلق الإنسان فيض من فيوضاته.

وبما أن الخلق ينشد الفائدة الراجعة إلى الإنسان، فما هي الفائدة أو الفوائد التي يمكن أن تعود إلى الإنسان من خلال عملية الخلق؟

من هنا، يلزم وجود «التوجيه»، والتوجيه هو إراءة الطريق التي يتم من خلال دائرتين:

الأول: العقل، الذي تم تزويد الإنسان به.

الثاني: الشرع، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وبما أن الكمال هو الغاية والوصول إليه يتوقف على التوجيه، والتوجيه يتم من خلال العقل تارةً ومن قبل الشرع تارةً أخرى؛ وفي كلتا الحالتين يترتب على التوجيه التكليف، فيلزم التكليف من أجل الوصول إلى الهدف والغاية القصوى من الخلق.

---

(1) سور الجاثية: الآية 18.

وبناءاً عليه يلزم على المسلم الالتزام بالشرع والتكاليف الشرعية لأنه يؤدي إلى تحقيق الغاية من خلقه.

ثالثاً ـ نظرية الولاية:

تقوم هذه النظرية على إثبات الولاية لله ولمن جعل له الولاية من قبله تعالى. والولاية تستدعي الطاعة، فكما أن الله له ولاية تكوينية على جميع المخلوقات بما فيه الإنسان وبموجبها يستطيع التصرُّف اللامحدود في الخلق وشؤونه؛ كذلك فإن لله تعالى ولاية تشريعية على الإنسان تستدعي التقنين والتشريع منه تعالى والانقياد والطاعة من العباد. والولاية ثابتة أساساً لله تعالى وينتقل منه إلى كل من يجعل له الولاية، والولاية المجعولة على هذا الأساس تشمل الرسول والإمام والفقيه.

أ ـ ولاية الله:

إن الولاية التشريعية ثابتة أساساً لله تعالى بحكم العقل ويرشد إليه قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلاَّ لله﴾[1].

ب ـ ولاية الرسول:

هل الرسول له الولاية التشريعية، أم ليس له ذلك؟ فقد استند البعض إلى الآية السابقة لنفي الولاية التشريعية للرسول، ولكن هل الحصر في الآية يعني نفي كل أنواع التشريعات من الرسول أم نفي بعض أنواع التشريعات؟

إن ما تقتضيه قواعد الشرع، والجمع بين هذه الآية والآيات الأخرى

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

كقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[2]. هو أن التشريع الممنوع هو التشريع غير المأذون فيه. الذي يعتمد على الأهواء ولا يعتمد على أسس ثابتة وراجعة إلى الله تعالى. وبتعبير آخر لا يجوز التشريع في عرض التشريعات الإلهية ويجوز التشريع الطولي والمأذون فيه، والتشريع الذي يبادر إليه الرسول هوالتشريع الذي يستند إلى أسس سماوية ومأذون فيه لما ورد من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[8] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[9] فبموجب هذه الآيات ومثيلاتها فإن الولاية ثابتة للرسول (ص) فكل ما يأمر به النبي (ص) وينهي عنه، يجب على المسلم الانقياد به.

(1) سورة يونس: الآية 59.
(2) سورة النحل: الآية 116.
(3) سورة النساء: الآية 59.
(4) سورة النجم: الآيات 3 ـ 4.
(5) سورة النساء: الآية 80.
(6) سورة النساء: الآية 105.
(7) سورة الأحزاب: الآية 36.
(8) سورة الأحزاب: الآية 6.
(9) سورة الحشر: الآية 7.

ج ـ ولاية الإمام:

وأما الولاية للأئمة المعصومين لدى الشيعة الإمامية الإثني عشرية فمستندها الآية الكريمة، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1]، حيث فسرت في الروايات والأحاديث الواردة بأئمة أهل البيت (ع).

إضافة إلى ما ورد عن النبي (ص)، حسب رواية زيد بن أرقم حيث أورد أنه: «قال رسول الله(ص): «إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»[2].

وما أخرجه الترمذي وأورده ابن الأثير عن جابر بن عبد الله الأنصاري أنه قال: «رأيت رسول الله (ص) في حجة الوداع يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعته يقول: «إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي (ع)»[3].

بتقريب: أن الاقتران بين كتاب الله وأهل البيت، ولاسيما بالنظر إلى التعليل (المنع عن الضلالة) لا يعني إلّا تصويب قولهم وفعلهم وتقريرهم وهو ما يصطلح عليه بالعصمة ويلازمها الولاية.

وقد فسَّر بعض علماء السنة «أولي الأمر» في الآية 59 من سورة النساء بمطلق الحاكم وإن كان حكمه غير شرعي. فبموجب الآية

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) ابن الأثير: **جامع الأصول**، ج1، ص 187.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص 187.

الكريمة والروايات الواردة عن النبي (ص) يجب إطاعة الإمام (أولي الأمر) وتثبت ولايته على المؤمنين.

كما استند فقهاء الإمامية إلى ما ورد عن أئمة أهل البيت (ع) بالنسبة إلى الفقهاء الجامعين للشرائط لإثبات الولاية للفقيه الجامع للشروط أيضاً، كما في مقولة عمر بن حنظلة[1]، ورواية أبي خديجة[2]. ومكاتبة اسحاق بن يعقوب[3]، وغيرها ومؤدى هذه الروايات ثبوت الولاية العامة للوليِّ الفقيه[4]. وبموجب هذه الروايات فإن الفقيه الجامع للشرائط الذي يتصدى للشأن العام (قضايا الحكم) يجب طاعته وتثبت ولايته بالنسبة إلى المؤمنين.

رابعاً: نظرية المصلحة العامة

إن المجتمعات البشرية قائمة على مبدأ المصالح المشتركة «الصالح العام» وهذه المصالح هي من حقوق الناس التي تحال إلى الحكم والدولة وتكون هذه الجهة مؤتمنة على أمانة المحافظة على تلك الحقوق واستيفاؤها والحيلولة دون تعرضها للخطر من أي جهة كان.

إن الدولة التي هي الجهة المعنية باستيفاء الحقوق والموكلة بالحفاظ عليها لها سلطة شأنّية لجهة صون تلك الحقوق وتستطيع اللجوء إلى القوة المحمّية بالقانون عند تعرض تلك المصالح للخطر.

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج18، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ج18، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ج18، ص 101.

(4) انظر الإمام الخميني (قده): **الحكومة الإسلامية** (ولاية الفقيه)؛ والشيخ حسين علي المنتظري: **دروس في ولاية الفقيه**.

غير أن «الإلزام «الذي تفرضه الدولة على المواطنين وتطلب التقيّد بما يصدر عنها من أوامر ونواهي بغرض الحفاظ على المصالح العامة لا يختص بالحكم الإسلامي ولا المجتمع الإسلامي وإنما له صفة عامة يمارس ضمن قواعد الحكم وسلطة القانون. وأساس الإلزام هذا راجع إلى البناء العقلائي القاضي بحماية الصالح العام ودرجة الإلزام تخضع بدورها لاعتبارات عقلائية وتؤخذ بعين الاعتبار المصلحة المعينة و وما توفّر من مصالح.

إضافة إلى الإلزام الذي يفترض فيه طرف له حق بفرض الإلزام يمكن أن نعتبر بأن المصلحة العامة تتطلب التزاماً من الأطراف المعنيين بالمصلحة العامة و الالتزام بعكس الإلزام لا يفترض فيه طرف يلزم بل ذات تلتزم ولكن لا يلغي وجود طرف يرعى الالتزامات ويحاسب المخالف والمتعدي.

خامساً: نظرية الحقوق العامة

إن الحقوق العامة التي أشرنا إليها في أبحاث سابقة من شأنها أن تولّد إلزاماً مترابطاً بتلك الحقوق كي يصار به إلى المحافظة عليها. ومدى أهمّية تلك الحقوق تحدد درجة الإلزام ونوعية الخطوات المطلوبة لصون تلك الحقوق. ولاشك بأن الحفاظ على الحقوق يحتاج الى جهة مسؤولة عن صونها والدفاع عنها واستيفاؤها في المجتمع. وهذه الجهة هي الدولة التي تستطيع أن تفرض إلزامات ناشئة عن تلك الحقوق على المجتمع والأفراد على السواء، كما أن من شأن تلك الحقوق أن تفرض إلتزامات على المجتمع والأفراد.

ولكن هذا الإلزام كسابقه لا ينحصر بالمجتمع الإسلامي ولا الحكم

الإسلامي، وإنما هو عام يدور مدار الحقوق العامة سواء كان مصدرها الدين أو المجتمع . كما أن درجة الإلزام تدور أيضاً مدار الحقوق نفسها قوةً وضعفاً. ويأتي هنا أيضاً ما ورد حول مبدأ الالتزام في الحقوق العامة بحذافيرها.

المبحث الثاني :
أساس الإلزام لغير المسلمين

كما ذكرنا فإن أساس الإلزام لغير المسلمين مجاله الفقه دون العقيدة، وذلك لعدم اعتقاد غير المسلم بما يعتقده المسلم، ومن هنا لا بد من أساس فقهي للإلزام؛ ويمكن تقريب الإلزام على أساسين مختلفين، أي من خلال الفقه التقليدي المبني على تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، كما يمكن أن نوجه أساس الإلزام و الإلتزام على مبدأ المواطنة بتخريج فقهي يلائم الاعتبارات الفقهية.

1 ـ أساس الإلزام والفقه التقليدي :

يرى الاتجاه التقليدي أن أساس الإلزام يمكن أن يوجّه من خلال اعتبارين اثنين :

أ ـ **عقد الذمة**[1] : وهو العقد الذي يتم بين الذميّ وبين الحكم

(1) توقف القانونيون وعلماء الحقوق حول نظرة الإسلام إلى غير المسلم (الذميّ)، هل هو نظرة تمييز أم نظرة ترميز، فعلى الأول تطرح مشكلة المساواة أمام القانون وما يترتب على ذلك من مباحث. في حين أن الموضوع على الاعتبار الثاني هو ملاحظة الخصوصية الثقافية والاجتماعية لدى الغير والتعامل معه تحت سقف متطلبات الواقع الاجتماعي، من دون أن تلزمه بقواعد وأحكام لها جذور عقدية. وللبحث مجال آخر، نكتفي بهذه الإشارة السريعة.

الإسلامي وبموجبه يتحول الذميّ إلى رعايا دار الإسلام، يجعل له ما للمسلم وعليه ما على المسلم؛ وهو نوع من «العقد الاجتماعي» الذي يفرض على الذميّ الالتزام خارج دائرة معتقداته الدينية بموجب عقد قوامه الإرادة المنفردة من جهة الذمّي لرعاية ضوابط دار الإسلام[1] في الشرع الإسلامي. تتوجه بموجب هذا العقد تكاليف إلى الذمّي نتيجة التزامه مراعاة التشريعات الإسلامية، كون العقد تم أساساً بموجب مبدأ «التراضي». ويلزم هذا العقد الطرف الثاني (الحكم الإسلامي) توفير مستلزمات الحياة الاجتماعية لغير المسلمين، في ظل القوانين والتشريعات الإسلامية.

ب ـ **الاستئمان**: وأما أساس الإلزام بالنسبة للمستأمن ولزوم الالتزام بالقواعد الشرعية والإسلامية المَرْعيَّة الإجراء في ظل الحكم الإسلامي فيرجع أساسه إلى الأمان الممنوح له من قبل الدولة الإسلامية في مقابل التزامه بالقواعد المعمول بها في الدولة الإسلامية. فالأمان الممنوح من قبل الحكم الإسلامي[2] يعطي للمستأمن حق الإقامة والرعاية في ظل الحكم الإسلامي ويجعل له حقوقاً ويطلب منه مراعاة وتطبيق القوانين المرعية الإجراء.

---

(1) يأتي الكلام السابق حول الذمّي في الهامش السابق هنا أيضاً، بمعنى أن هذا التقسيم في الفقه الإسلامي هل أساسه التميز أو الترميز؟ ونظراً إلى أن هذا التقسيم يتصل بعنصري الزمان والمكان ومتطلبات الواقع، فموضوع قابل للتغيير بتغيير الواقع.

(2) تجيز الكتب الفقهية منح الأمان من قبل كل أفراد المسلمين لغير المسلمين. ويبدو أن أساس هذا القانون يرجع إلى ما كان سائداً في المجتمع، بحسب القواعد العقلائية المتسقة مع الزمان والمكان. وأما في عصرنا، فلا يمكن بشكل من الأشكال قبول هذا النوع من الأمان الشخصي؛ حيث إنه يخالف السيادة والسلطة التي تحتكرها في عصرنا الدولة الحديثة. من هنا، فإن الأمان أو ما يصطلح عليه في عصرنا بالإقامة أو تأشيرة الدخول والسفر هي من صلاحيات الحكومة، دون أفراد المجتمع.

من هنا، فإن أساس الإلزام بالنسبة للذمّي والمستأمن معاً بحسب هذا الاتجاه هو الالتزام الذي يقطع هؤلاء على أنفسهم مقابل الدولة الإسلامية، وما يترتب عليه من ثبوت الحق لهم في الرعاية من جانب الدولة الإسلامية.

2 ـ أساس الإلزام ومبدأ المواطنة:

إن الاعتبارين الأخيرين ليس لهما مبرر ولا وجود في عالمنا المعاصر الذي يرى تنظيم العلاقات بين الدولة والناس المقيمين في إقليم الدولة على «أساس المواطنة» لا غير. من هنا، ينبغي أن يتجه الفقه الإسلامي ضمن قواعده العامة والخاصة للبحث عن اعتبارات جامعة لتفسير «الإلزام» في ضوء الفقه والحكم الإسلاميين. كما أن الاعتبارين السابقين؛ أي «نظرية المصلحة العامة» و «نظرية الحقوق العامة»، قادران من حيث المبدأ على تفسير الإلزام على أساس إسلامي، ولكنهما يحتاجان إلى تعميق نظري وبلورة عملية من خلال التنظير والممارسة، وهما من مسؤوليات الفقهاء المفكرين والحكام في العالم الإسلامي.

كما يمكن أن ننطلق من اعتبار آخر لتفسير الإلزام وهو مبدأ «حفظ النظام العام»؛ حيث إنه من الواجبات الأساسية في الشرع الإسلامي. وهو أهم «من جميع الملاكات الواقعية للأحكام المقتضية لحفظها بالاحتياط»[1]؛ حيث لا يجوز الإخلال بالنظام العام تحت أي ظرف من الظروف[2].

---

(1) الحكيم، السيد سعيد: **المحكم في أصول الفقه**، ج3، قم، ط1، 1414هـ، نشر: مؤسسة المنار، ص309.

(2) ويبدو أنّ الثورة الشعبية بهدف الإصلاح، وتغيير النظام الفاسد خارجة موضوعاً عن الإخلال بالنظام العام، فلا يطلق عليها الإخلال، وإنّما الإصلاح.

وعليه، فإنَّ المجتمع الذي يخضع لقوانين إسلامية تحافظ على النظام العام، إضافة إلى ملاكات أخرى تستدعي الالتزام بتلك القواعد والقوانين بالنسبة إلى المسلم، فإن هناك مصالح عمومية أساسها حفظ النظام العام، وحفظ هذه المصالح ليست مختصة بالملتزم بالأحكام الإسلامية بل يجب على كل عضو في هذا المجتمع سواء أكان منتمياً إلى الإسلام أم لم يكن منتمياً إليه[1].

وعليه، فلا فرق جوهرياً بين الالتزام العقلي، والعقلائي (الاجتماعي والأخلاقي) الذي هو الأساس في رعاية القوانين السارية المفعول في الدول المختلفة بالنسبة إلى المقيمين فيها، وبين الإلزام لغير المسلمين في الدولة الإسلامية. فإن كان أساس الإلزام هو عنصر المواطنة فهو أيضاً في الحقيقة نوع من الإلزام العقلائي ـ الإنساني (الاجتماعي ـ الأخلاقي)، الذي ليس جذور له عقدية.

---

(1) يرى العديد من المتكلمين وعلماء أصول الفقه أنَّ قاعدة حفظ النظام العام أساسها العقل العملي ولها صلة قربى بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين. انظر: المظفر، محمد رضا: **أصول الفقه**، ج1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط4، 1990، ص 219.

الفصل الخامس

نطاق الفقه ودائرته

تمهيد

ما هو نطاق الفقه الإسلامي، وما هو دوره في رسم الخطوط العامة والتفصيلية لحركة الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية؟

السؤال عن دور الفقه في حياة الإنسان يؤدي بنا إلى السؤال مسبقاً عن دور الدين في حياة الإنسان. ولو افترضنا أن دور الدين يتجسّد أساساً في هداية الناس إلى الصراط المستقيم ـ كما هو المعروف ـ فماذا تعني الهداية بالنسبة إلى الإنسان؟ هل الهداية تقتضي إراءة الطريق أم تتطلّب الإيصال إلى المطلوب ـ بحسب المصطلح الإسلامي ـ؟ وبتعبير آخر، هل يتطّلب دور الدين أن يلازم حركة الإنسان في الحياة ليتأكد من سيره الدقيق على الطريق الصحيح؟

وعلى افتراض أن الجواب بالإيجاب عن السؤالين الأخيرين، فما هو سبيل الدين لتحقيق هذه الغاية؟ هل الدين ـ الإسلام ـ يحقّق غاياته من خلال الشريعة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي علاقة الشريعة بالعقل الإنساني وحريته الذاتية؟ هل الشريعة تأخذ اعتبارها من

معقوليتها؟ أم العقل يأخذ اعتباره من مشروعيته؟ وبتعبير آخر، هل الدين يسبق العقل أم العقل يسبق الدين؟ وبتعبير ثالث، هل العقل يبرر الدين أم الدين يبرر العقل؟

ولو افترضنا أن العقل يسبق الدين، فهل معناه أن القضايا الدينية تخضع لرقابة العقل وتأخذ جدوائيتها من حكم العقل. وبطبيعة الحال يأتي الحديث عن العقل الذي يحكم على أساسه على الدين وقضاياه. والعكس أيضا صحيح.

ثم الحلول التي تقدمها الشريعة لمشاكل الإنسان هل من شأنها أن تغطّي كامل مساحة حياة الإنسان؛ بحيث لا يبقى فراغ يُسَدُّ بغيرها. أم أن هناك نقاط فراغ ومناطق عفو في الشريعة، إذن فكيف يتم ملئها؟ بالعقل أم بالشرع؟

هل يمكن أن نقول إنَّ الشريعة تتولى تحديد المعالم العامة لحركة الإنسان في الحياة، وتتم عملية التوجيه الشرعي من خلال الأسس العامة من دون مباشرة التفاصيل إلا بقدر الحاجة والضرورة؟

أو هل يمكن القول إنَّ دور الشريعة يقتصر على مجال النسك والطقوس ومهمته تبيين كيفية ممارسة الشعائر الدينية، وليس من شأنها الدخول في معترك الحياة العامة وتحديد تفاصيل قضاياها؟

تتولى الإجابة التفصيلية عن هذه الأسئلة وغيرها فلسفة الدين وعلم الكلام، ولا نريد أن نقف عندها طويلاً خوفاً من الإسهاب، بل نكتفي بالحديث المقتضب عن الاتجاهات الثلاثة الأخيرة لصلتها بتحديد دائرة الفقه ونطاقه، ونحيل البحث التفصيلي للموضوع إلى الكتب المختصَّة بفلسفة الدين وعلم الكلام.

وينقسم بحثنا حول دائرة الفقه ونطاقه ـ انطلاقاً من دراسة الموضوع من خلال الموقف المبدئي[1] ـ إلى مباحث ثلاثة والتي نتناولها من خلال أطروحات ثلاث:

الأولى: أطروحة التوجيه المباشر؛

الثانية: أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى؛

الثالثة: أطروحة الفصل بين الشأن الديني والشأن الدنيوي.

يأتي الحديث عن مرحلة الإثبات[2]، بعد البحث عن مرحلة الثبوت وذلك بتحديد دائرة الفقه من خلال ما ورد في الشريعة ـ وهذا كما هو واضح بحث من داخل الشريعة وليس من خارجها ـ .

المبحث الأول:
أطروحة التوجيه المباشر

الأطروحة الأولى ـ والمعتمدة لدى أغلب فقهاء المسلمين ـ في فهم الشريعة دورها ودائرتها هي أطروحة التوجيه المباشر والتي تعني أن الشريعة من شأنها مباشرة تفاصيل حركة الإنسان في الحياة، لأن الشريعة ـ بحسب هذه الأطروحة ـ منهاج كامل لإدارة حياة الإنسان، ولا يقتصر دورها على العبادات، والنواحي الخلقية للإنسان بل تمتد إلى أنظمة الحكم والتشريع وتتضمن قواعد تنظم بها شؤون الدولة والمجتمع،

(1) نعني بالموقف المبدئي، الموقف الذي يتكوّن نتيجة الرؤية الكونية والاجتماعية وعوامل ذاتية وموضوعية أخرى التي تساهم في تحديد الموقف هذا.

(2) البحث الإثباتي بحث من داخل المجال الديني وليس من خارجه، انظر مجلة **الحياة الطيبة**، الصادرة في بيروت، العدد 5، شتاء، 2001م، ص 211، وما بعدها.

وتعنى إضافة إلى الاهتمام ببيان علاقة الإنسان بربه بالعلاقات الاجتماعية السائدة بين الناس وعلاقة الإنسان بالكون. ولا يستغني الإنسان ـ حسب هذه الأطروحة ـ عن الشريعة في قضاياه كلّها، الجزئية والكلية، العامة والخاصة؛ لأن الشريعة معنية بتحديد تفاصيل حركة الإنسان في الحياة، ورسم ما يحتاج إليه، والتخطيط له منذ ولادته إلى وفاته ـ بل قبل ولادته وبعد وفاته ـ على الصعيدين الفردي والاجتماعي. فليس هناك شأن من شؤون الحياة إلا وتناوله الشرع وأوضح فيه الخير والشر وميّز الصحيح عن الفاسد[1].

وبحسب التوجيه المباشر يفترض على الإنسان الانقياد الكامل بكل ما يدعو إليه الشرع وليس له المندوحة في تخطّي الحدود المرسومة له، لأن الشرع لم يترك أمور العباد سائبةً، كما أنه لم يسمح لجهات أخرى أن تعالج قضايا الإنسان والتشريع له[2]. وللشريعة السيادة والسلطان المطلق: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[3]. فأطروحة التوجيه المباشر تعني:

أولاً: أن للشرع تصور وحكم في كبريات وصغريات القضايا المتصلة بحياة الإنسان.

---

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983، ص 256 وما بعدها. المودودي، أبو الأعلى: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، جدة، الدار السعودية، 1985، ص 136 ـ 137. والزحيلي، وهبة: **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ص8 ـ 9.

(2) انظر: عودة، عبد القادر: **الإسلام بين جهل أبناءه وعجز علمائه**، ص8، وقطب، سيد: **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، د.ت.، ص18، والقطان، مناع: **التشريع والفقه في الإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.

(3) سورة يوسف: الآية40.

ثانياً: التصور والرأي الشرعيان يختلفان في جوهرهما عن آراء تصدر من مواقع مختلفة لمعالجة قضايا الإنسان.

ثالثاً: الرأي والحكم الشرعيان هما الصواب ـ أو على الأقل هما المشروع ـ ، ولا مشروعية لباقي الآراء، من هنا لا يسمح الشرع بمعالجة قضايا الحياة برأي سواه.

والمصدر الأول والأساس لاستبيان الرأي الشرعي في هذه الأطروحة هو «النص»، لأن النص الإسلامي كتاباً وسنّة هو الحاكم الأعلى والسلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها المجتمع الإسلامي، بل هو السلطة المؤسِّسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة[1]. لقد شكل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة المتكونة في رحابه فهو الفصل وهو الحاكم والمأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التفّوا حول النبي البشر[2].

وحيث لا تفي النصوص الخاصة[3] بمعالجة كافة القضايا الإنسانية يأتي دور «الاجتهاد» في استنطاق النصوص في مجالها التداولي لبناء قواعد عامة كلية لاستخدامها في مجالات مختلفة، من هنا، نشأ «علم أصول الفقه» لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

وقد لا يتمكن الفقيه من استخدام القواعد العامة لاستكشاف الحكم الشرعي فيلجأ إلى استخدام قواعد عامة بديلة تؤدي إلى تحديد الوظيفة

---

(1) انظر: الوزير، زيد علي: **تصحيح المسار**، بريطانيا، مركز التراث اليمني، 1992، ص204.

(2) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**، القاهرة، دار أقرأ، 1984، ص11.

(3) النصوص الخاصة هي النصوص التي تعالج مشكلة بعينها، ونشأت أساساً لتبين حكمها.

العملية للمكلَّف. والطرائق البديلة مأخوذة أساساً من نصوص شرعية تقرر قواعد عملية[1] وقد لا تكون قاعدة شرعية مأخوذة من «النص» بل قاعدة مستمدة من أسس واعتبارات عقلية كالبراءة العقلية.

وفي مطلق الأحوال، هناك أصل أولي يرجع إليه الفقيه في حالة فقدان النص، وهذا الأصل الأولي يتأرجح ـ نتيجة الاتجاه الكلامي للفقيه ـ بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان (أصالة الإباحة أو البراءة العقلية)[2] وأصل حق الطاعة[3]، أو قاعدة الاحتياط والاشتغال. إن تحليل الاعتبارات النظرية لهذه الأطروحة يكشف لنا أنها تعتمد على المرتكزات التالية:

مرتكزات نظرية التوجيه المباشر

أولاً: تبنّي الاختلاف الجوهري بين الحكم الشرعي وغيره من أحكام:

انطلاقاً من أن الحكم الشرعي يختلف في جوهره عن أحكام تصدر من جهات تشريعية بشرية لمعالجة قضايا الإنسان والحياة. وذلك للاختلاف القائم بين الاتجاهين في «مصدر الحكم»، إذ إن مصدر

---

(1) انظر بهذا الصدد: الحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1995، ص 503 وما بعدها.

(2) انظر: الآمدي، سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص130؛ والبروجردي، محمد حسين: **فوائد الأصول**: ج3، ص328. (تقرير الشيخ حسين علي المنتظري).

(3) انظر: الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول** (الحلقة الثالثة، ج2)، جامعة المدرسين، قم، 1404هـ، ص181 وما بعدها. والحكيم، محمد تقي: المصدر نفسه، ص521 وما بعدها.

التشريع في أحكام الشريعة هو الله ـ تعالى ـ ، في حين أن مصدر التشريع في الأحكام الصادرة من جهات تشريعية وضعية هو الإنسان ـ الأعم من الفرد والمجتمع الإنساني ـ .

ثانياً: عدم مشروعية الأحكام الصادرة من جهات بشرية

ذلك أن الرأي ذا المصدر البشري لا يتمتع بالمشروعية للأسباب التالية:

أ ـ فقدان الصلاحية:

إن التشريع عمل معقَّد يتطلب المعرفة التامة، والوعي الكامل لأبعاد الإنسان وحاجاته، وهذا الوعي لا يتوافر للإنسان ـ لأسباب تتعلق بنواقص معينة فيه ـ . من هنا، لا بد للشريعة أن تقوم بهذه المهمة، لأنه بإمكانها أن تنفذ إلى أعماق الإنسان وأبعاده المختلفة من خلال عالمي الغيب والشهادة[1]. وهذا ما يتطلب التوجيه المباشر والتفصيلي للشريعة لشؤون الحياة.

ب ـ التزاحم في الولاية:

إن التشريع الإنساني يتوقف على ثبوت الولاية للإنسان في ذلك، وهذه الولاية ليست ثابتة. وعلى فرض ثبوت الولاية للإنسان على نفسه ـ بالأصل ـ وعلى غيره ـ بالتفويض والوكالة ـ ، فإنها تصطدم بالولاية الإلهية المطلقة، ويتعارض مع ما ورد في القرآن من نفي الولاية عن غير الله[2].

(1) انظر: جوادي الآملي، الشيخ عبد الله: **فلسفة حقوق الإنسان** (بالفارسية)، ص106 ـ 107.

(2) سورة الشورى: الآيات/ 9 و21؛ يوسف/ 20؛ المائدة/ 44 وغيرها.

ج ـ التنافي مع مبدأ العبودية:

إن مبدأ التوحيد (قاعدة الأديان السماوية) كما يدعو إلى التوحيد في الألوهية والخلق، يدعو إلى التوحيد في الربوبية والعبادة. والتدخل المباشر والتفصيلي للشريعة في قضايا الحياة والإنسان أكثر انسجاماً مع روح العبودية المطلقة لله ـ تعالى ـ . كما أنه أكثر أمناً واطمئناناً من الوقوع في شراك مشاركة غير الله في الطاعة والعبودية. والطاعة من مقتضيات التشريع ولوازمه الأساسية والمباشرة.

ثانياً: جامعية الشريعة وشموليتها:

جامعية الشريعة وإن لم تكن ذا مفهوم واضح ومحدّد في الفقه الإسلامي، ولكن من المسلم به عند فقهاء المسلمين أن من معاني الجامعية قدرة الشريعة على إعطاء الحلول المناسبة للحاجات التشريعية للإنسان من خلال النموذج المعرفي للاستنباط الفقهي وعملية الاجتهاد. وعادة يتم إثبات الجامعية[1] بمعانيها المختلفة من داخل المجال الديني كالآيات والروايات التي قد توحي ذلك[2]. وهذا ما يطرح بقوة دورية هكذا نوع من الاستدلال.

يعتمد «الاتجاه الشمولي» في تصوره هذا على تفسير خاص للإنسان والحياة والشريعة، والذي ينطلق أساساً من إدراك يقوم على نفي استقلال الإنسان بعقله الطبيعي، وحريته الذاتية في التشريع والتخطيط لشؤون

---

(1) انظر: كراستنا **أهداف الفقه ومقاصد الشريعة** (فلسفة الفقه)، معهد الرسول الأكرم (ص) ـ بيروت ص21، 22.

(2) انظر النحل / 75؛ الأنعام / 38و58؛ النحل / 89؛ المائدة/ 3، والروايات: **الكافي**: 1/ 238. **ووسائل الشيعة**: 19/ 271؛ **والكافي**: 1/ 61؛ **وبحار الأنوار**: 92/ 98؛ **والكافي**: 1/ 59.

الحياة. والنظر إلى طبيعة العلاقة القائمة بين قضايا الحياة والمعرفة الدينية (الشريعة) على أنّه علاقة ترجع بالأساس إلى طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، وهي أساساً علاقة طاعة مطلقة (خلق الإنسان ليطيع) والطاعة «هي التي تؤدي على الأمر، لا على ما يسر ويتلذذ»[1]، أو بالأحرى هي «موافقة الأمر»[2] الإلهي.

وبناءً على هذا التصور يأتي دور الفقه «في استنطاق النص الشرعي بحثاً عن الأمر والنهي الإلهيين»، وينتهي هذا البحث تارة إلى أحكام صارمة على صيغتي الوجوب والحرمة (الحكم الملزم)، وأخرى إلى أحكام غير صارمة على صيغتي الاستحباب والكراهة، وثالثة إلى الإباحة إن اعتبرناهما حكماً، ليجسد بذلك الطاعة بكل تفاصيلها.

من هنا، نجد أن الفقه يتحول إلى «علم التكليف «مستنداً إلى «نظرية التكليف» التي تأخذ شرعيتها من مبدأ «حق الطاعة» كأصل أساسي ومرجعي يحتكم إليه في كل مورد لا يوجد الدليل على الخلاف لإثبات التكليف واشتغال الذمة[3]. وبالمبدأ فإنَّ نصوص الشريعة دالة من حيث الأساس (في ضوء هذا التفسير) على التكليف، بل هي عين التكليف، وأما سائر العلوم التي تقنن للشريعة كالكلام واللغة والفقه وغيرها فتتمركز كلها باتجاه تلك النظرية الأم. وبناءً عليه، فدائرة البحوث الفقهية هي عينها دائرة «علم التكليف»، وهي عينها دائرة الشريعة.

---

(1) البغدادي: **أصول الدين**، دار الفكر بيروت، ص25؛ انظر بهذا الصدد: الإسفراييني: **التبصر في الدين**، عالم الكتب، بيروت، ص80، والجرجاني: **شرح الموقف**، دار الكتب العلمية، بيورت، 1998، ص527.

(2) الماتريدي، أبو منصور: **التوحيد**، طبعة القاهرة، ص399.

(3) انظر: الحكيم، محمد تقي: مصدر سابق، ص520.

ومن خصائص هذا الاتجاه سلطة النصوص الدينية في عملية الاستنباط الفقهي ومعالجة النصوص إثباتاً ودلالةً وتقويماً داخل المجال الديني، والانسحاب الخجول للعقل الإنساني من أمام النص الشرعي، وقراءة النصوص الخاصة قراءة منعزلة في الغالب عن الأهداف والعناوين الكبرى للشريعة، وهيمنة النظرة الفردية إلى الشريعة. ولا يخفى في هذا المجال دور جهود علماء كبار لغرض تصحيح الرؤية نحو الشريعة[1]، والسعي للحيلولة دون سقوط الفقه الإسلامي إلى مستوى «الفقه البدوي الجامد» على حد تعبير الشيخ محمد الغزالي، أو أن يؤدي إلى «زوال التمدن الجديد» على حد تعبير الإمام الخميني[2].

ففي ضوء هذه الأطروحة التي تبتني على شمولية الشريعة وجامعيتها لقضايا الحياة، فإن دائرة الفقه تمتد نظرياً بامتداد دواعي الحياة المتجددة، وتتسع لجميع الحاجات التشريعية للإنسان في حياته الفردية والاجتماعية. ولكن هل بإمكان هذا الاتجاه أن يعكس نظاماً متكاملاً؟

الجواب نظرياً ـ من خلال هذا الاتجاه ـ هو بالإيجاب ولكن بما أن تكوين النظام الإسلامي السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التربوي

(1) انظر بهذا الصدد: الخميني، الإمام روح الله: صحيفة نور، ج21، ص 34، 98؛ والصدر، السيد محمد باقر: ضمن: **الأعمال الكاملة**، ج 13، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1410هـ. **واقتصادنا**، ضمن: المصدر نفسه، ج10، ط20، 1408هـ، ص 721 ـ 728 و 400 ـ 414. والقرضاوي، الشيخ يوسف: **عوامل السعة والمرونة في الشريعة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص11، **والاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص114، 119.

(2) صحيفة نور، المصدر نفسه: ج21، ص34.

وغيرها، يتوقف على الأحكام والمفاهيم، فهو انعكاس لاجتهاد معين، لأن تلك الأحكام والمفاهيم التي يتوقف عليها تكوين النظام نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوِّنها عن النظام الإسلامي اجتهادية فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين، أن يقدموا صوراً مختلفة للنظام الإسلامي في حقول مختلفة[1].

إنَّ أطروحة التوجيه المباشر، وما يعتمد عليها من أسس واعتبارات، وما يلزمها من مقدِّمات وفرضيّات تعتبر الفقه وما ينتج عنه من رؤى وأحكام وسلوك هي المحدِّد للوجهة الشرعية والدينية لقضايا الحياة والإنسان. ولا يمكن أن يشذّ عن الفقه ودائرته مفردة من مفردات القضايا الإنسانية. هذه الأطروحة هي التي تنظِّر للتغطية الشاملة لمساحات العمل والسلوك الإنسانيين من قبل الفقه وأدواته المنهاجية واعتباراته الاستنباطية.

إنَّ المشكلة الأساسية في هذه الأطروحة ـ كما يتبين معنا من خلال الكتاب ـ هي في عدم انفتاحها على العلوم والمعارف ذات الصلة بعملية الاجتهاد الفقهي، ومقاربة المعالجات والحلول للإشكالات الاجتماعية ـ الإنسانية من خلال أدوات معرفية مغلقة على نفسها، مما يؤدي إلى أن تكون المعالجات معبّرة عن مواقف مبدئية أكثر من أن تكون حلولاً لمشاكل واقعية وبأدوات واقعية ـ ناجعة، وذات مردود عملي ـ فعلي.

---

(1) انظر: الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص381.

المبحث الثاني:
أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى

الأطروحة الثانية لتفسير الشريعة وفهم دورها في الواقع الاجتماعي ـ الإنساني، هي أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى التي لها حضورها في الوسطين الفقهي والفكري الإسلاميين غير أن قائليها لم يبلوروا توجههم الفكري بشكل صريح وواضح ونحن نسعى من خلال الأدبيات المعتمدة لديهم أن نقرب اتجاههم الفقهي والفكري من خلال العرض التالي بدءاً ببيان المرتكزات الأساسية المعتمدة لديهم:

مرتكزات نظرية العناوين الكبرى

أولاً: الشريعة معنية بالإطار العام:

إن مهمّة الشريعة أساساً ـ بحسب هذه الأطروحة ـ هي رسم الخطوط العريضة والإطار العام لحياة الإنسان دون الاستغراق في التفاصيل، وتمارس الشريعة هذا الدور من خلال تحديدها للعناوين الكبر: القيم والمبادئ العامة، مثل، مبدأ العدالة الاجتماعية، والمسؤولية العامة والمشتركة للإنسان، والدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحقاق الحق وإزهاق الباطل، وحفظ النظام العام، ومبدأ المساواة أمام القانون والشرع (قاعدة الاشتراك في أحد معينيه)، ومبدأ حرية التعاقد وغيرها. ويترك للإنسان (الفقيه): الخبير في الشرع الإسلامي، أن ينخرط في التفاصيل ويندمج في إطارها المفروض من دون أن تكون الشريعة معنية بالتفاصيل، كونها مرتبطة بعوامل متغيرة لا يمكن ضبطها وتقنينها بمعزل عن تلك العوامل المتغيرة.

ثانياً: التفاصيل الشرعية تطبيقات ومصاديق:

إن ما ورد من آراء شرعية تفصيلية في معالجة القضايا الجزئية ـ في دائرة المعاملات بالمعنى العام ـ يفسر في ضوء نظرية التوجيه عبر العناوين الكبرى بأنها مصاديق وتطبيقات لتلك العناوين الكبرى، والتطبيق يخضع في أساسه لعاملي (الزمان والمكان) والواقع الذي ينشأ، فأمر تاريخي.

وعليه، فإن ما يرجع إلى المصاديق والجانب التطبيقي للعناوين الشرعية الكبرى لا يشكل أمراً ثابتاً بحيث يصلح لكل زمان ومكان ولا تشمله الأدلة الواردة حول أبدية الأحكام الشرعية.

من هنا، يكون دور الاجتهاد أساسياً في تحديد الأصول الأبدية للشريعة (العناوين الكبرى)، والأحكام القابلة للتغيير نتيجة المتغيرات المتتالية في حياة الإنسان من جهة، والجمع بين الأصول الأبدية والأحكام المتغيرة من جهة ثانية.

ثالثاً: عدم التنافي بين التنظيم الديني والتنظيم الدنيوي

الاتجاه التوجيهي لا يعلن القطيعة مع نظريات وأفكار وحلول تأتي من خارج إطار الشريعة وتعالج قضايا الإنسان وتلتقي مع العناوين الكبرى والمبادئ العامة للشريعة. وذلك لأنّ الشريعة تنظر إلى الحياة وقضاياها بنظرة موضوعية لا ذاتية[1]، وليس للشريعة ذاتيات خارج إطار المبادئ العامة، الواقع له نصيب كبير في تحديد مسار الرأي الشرعي

---

(1) ذلك في ما يرتبط بالمعاملات والقضايا المرتبطة بالشأن العام دون العبادات ذات الصبغة التعبدية.

والاتجاه الذي ينبغي أن يتجه إليه الفقيه في تقرير حكم، أو إبداء رأي، أو اتخاذ موقف تجاه قضية من القضايا الإنسانية. كما أن ذلك مقتضى الجمع بين الأصالة ومتطلبات الواقع، والإسلام ومنجزات العصور الحديثة. ومن هنا، صح القول «إن التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة نظام الدين»[1]. ذلك أن الدين كنظام عقائد وعبادات وأخلاق وأحكام تشريعية، جزء لا يتجرأ من الحياة الدنيا، ولكنه محتاج لعلماء حكماء هداة يفسرون أصوله بحسب مقتضى الأحوال[2].

ويترتب على الاتجاه التوجيهي عبر العناوين الكبرى إفساح المجال الواسع أمام الطاقات والخبرات الإنسانية والدعوة «إلى بناء الحياة كلها على التفكير»[3] ويسمح للفكر الإنساني أن يعبِّر عن توجهات الشريعة من خلال الطاقات والخبرات الإنسانية وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، كما يدعو إلى الاجتهاد في تحديد المقاصد والأهداف العامة للشريعة[4]، من خلال المعالم العامة لها. من هنا، يكون للعامل الإنساني وعنصر العمل البشري دوراً فاعلاً للتعبير عن الشريعة وفقاً «لمقتضيات الحكمة الزمانية»[5].

---

(1) التونسي، خير الدين: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت، دار الطليعة، 1978، ص106.

(2) انظر: الكواكبي، عبد الرحمن: **الأعمال الكاملة**، ص360 وما بعدها. ونصار، ناصيف: **تصورات الأمة المعاصرة**، حول علاقة الدين والدنيا عند الكواكبي، بيروت، أمواج، 1966.

(3) الطالبي، عمار: **آثار ابن باديس**، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص131.

(4) انظر: الشاطبي، أبي اسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة، ص6 وما بعدها.

(5) الكواكبي: المصدر نفسه، ص 365.

إن الاتجاه التوجيهي - عبر العناوين الكبرى - يبني تصوراته من موقع إخفاق الاتجاه الشمولي في مجالات فكرية، واجتماعية، وسياسية:

فكرياً، عدم استطاعة الاتجاه الشمولي في إعطاء تفسير شامل للشريعة ينسجم ومتطلبات الحياة في العصور الحديثة. واتصاف مقارباته للقضايا النظرية بالإطلاق والتعميم، في حين أن المعرفة تخسر من معرفيتها واحتمالات تقبلها كلما اقتربت من هاتين الصفتين. وفقدان الوعي التاريخي العلمي المبني على مبادئ وقوانين قادرة على تفسير الحاضر والاستفادة من الماضي فضلاً عن استشراف المستقبل، وعدم النجاح في فهم الواقع فهماً علمياً واقعياً ومقاربته بأدوات مفهومية إسلامية أصيلة قادرة على معالجة القضايا الفكرية والنظرية المعاصرة بأدواتها الخاصة معالجة شاملة ودقيقة وواضحة.

اجتماعياً، تركيز الاتجاه الشمولي على مستوى المسلم الفرد وإهماله لباقي المستويات أي مستوى المجتمع المسلم، ومستوى الإنسانية جمعاء، وتعميم الحلول المقترحة على مستوى الحياة الفردية (الخاصة) إلى مستوى الحياة العامة.

سياسياً، ابتعاد أصحاب الاتجاه الشمولي من مراكز القرار السياسي على الأغلب، وعدم معايشتهم للساحة السياسية والاجتماعية بشكل مباشر وفاعل، وتبدل الفقه عندهم إلى «علم الافتراضات» بحيث «أصبح الفقه يثمر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والعمل»[1].

(1) الزرقا، الشيخ مصطفى أحمد: **المدخل الفقهي العام**، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1957، ص125 ـ 126.

هذه الأمور وغيرها أدت إلى البحث عن نظريات بديلة تأخذ على عاتقها مهمة التوفيق بين «الثوابت الشرعية» ومتطلبات الحياة في العصور المختلفة.

والمنطق العام الذي يستعمله أصحاب الاتجاه التوجيهي أقرب إلى الطابع التجريبي العملي منه إلى النظري المبلور. ولذلك تبدو محاولات هؤلاء، جريئة وملتوية، طموحة ومتحفظة، واضحة ومرتبكة، واسعة وناقصة.

إن هذا الاتجاه لم يبلور نظرياً على نحو دقيق ـ في ما أعلم ـ ولم تُحدَّد معالمه تحت قلم المنتمين لهذا الاتجاه ولم يدون بشكل كامل ليعبر عن تصور شامل له أصوله وحدوده وأفكاره وتقنياته وآلياته ومبانيه الاجتهادية. وما نجد تحت قلم هؤلاء، هو النقد الضمني أو الصريح للاتجاه التقليدي وطرح بعض الأفكار العامة والدعوة إلى قراءة جديدة للشريعة وأحكامها ونصوصها، وتوصيات في هذا المجال من دون أن يتمكنوا من تجسيد «منهج بديل» قادر على منافسة «المنهج التقليدي للاجتهاد» وقادر على التفاعل مع معطيات العصر الحديث في مجال العلم والمعرفة، وسنسعى من خلال أبحاثنا الآتية بلورة هذا التوجه.

وفي مطلق الأحوال، فإن «دائرة الفقه» في ضوء الاتجاه التوجيهي للشريعة عبر العناوين الكبرى تحدد بحدود النصوص الشرعية الثابتة المتمثلة بالنص الكتابي والسنة القطعية وأما فيما وراء ذلك فإن الاتجاه التوجيهي لا يطلب من الفقه أن يباشر تفاصيل قضايا الحياة وتحديد الموقف منها من خلال مناطات فقهية بحتة بل يدعو إلى مباشرة ذوي الاختصاص تحديد ما هو الصواب وما هو الأصلح ضمن دائرة

الاحتراف المجالي له ـ في ما يرتبط بالشأن العام وقضايا المجتمع والإنسان ـ ، ومن ثم عرض ما توصل إليه هؤلاء إلى الفقه ليعرضها بدوره إلى العناوين الكبرى للشريعة والحكم على تلك المجهودات من خلال مبادئ الشريعة العامة وقيمها الاجتماعية والإنسانية.

وبالأحرى يكفي في ضوء هذا الاتجاه أن لا يصطدم مجهود نظري أو عملي إنساني مع المبادئ العامة للشريعة بما فيها النصوص الثابتة[1].

من هنا، فإن الفقه هو الإطار المقوّم للنظر والعمل من خلال مبادئ الشريعة وأحكامها الثابتة، وليس المنتج له. الفقه علم معياري ـ بحسب هذه الأطروحة ـ مهمته الأساسية هي التوفيق بين جهود أصحاب الاختصاص الحقلي، والمبادئ العامة للشريعة، والنصوص القطعية، وضروريات الدين.

ويتضح مما بيّنا، موقف الاتجاه التوجيهي في خصوص تكوين النظام الإسلامي في حقول مختلفة، حيث إن النظام القائم على تصورات فقهية بحتة ليس له وجود خارجي في ضوء هذا الاتجاه، بل النظام الإسلامي هو النظام المنبعث من واقع حاجات الناس المتوافق مع

---

(1) وهذا ما يقوم به مجلس صيانة الدستور في جمهورية إيران الإسلامية. حيث يتم صوغ القوانين في مجلس الشورى الإسلامي منطلقاً من حاجات المجتمع والحكم، من دون أن يكون للنص الشرعي دور في هذه الصِيَغْ ومن ثم يمارس مجلس صيانة الدستور دوره القانوني في عرض تلك التشريعات على المبادئ العامة للشريعة ونصوصها وأحكامها إضافة إلى مقارنتها بمبادئ الدستور في الجمهورية الإسلامية. وما يهم مجلس صون الدستور أن لا تصطدم تلك التشريعات مع المبادئ والأحكام الشرعية والدستورية. وأخيراً يبرر رأي مجلس صون الدستور بحسب التوجه العام في إيران ـ بحكم ولي الفقيه الذي يمثل السلطة العليا للحكم في الجمهورية الإسلامية في إيران.

تصورات الشريعة العامة للحياة والإنسان، سواء كان في حقل السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو غيرها. بل هناك رأي لدى بعض أصحاب الاتجاه التوجيهي مفاده نفي قدرة الفقه على تجسيد النظام معللاً ذلك بأن الفقه لم يدوّن أساساً لمعالجة هكذا قضايا بل مهمته الإجابة عن أسئلة السائلين[1].

من موارد اختلاف النظر بين أطروحة التوجيه المباشر وأطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى ما يرتبط بتفسير «المباح» وتحديد «دائرته»، حيث إن أصحاب أطروحة التوجيه المباشر يفسرون «المباح» حكماً شرعياً مثله مثل الأحكام التكليفية (أي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة) ويحيلون تحديده إلى الشرع بالاحتكام إلى آلية الاستنباط الفقهي ويطبقون كافة القواعد والضوابط المرعية في الاستنباط على باب الإباحة أيضاً. كما أنهم يصفون الأحكام المستخرجة ضمن دائرة الإباحة بأنها ربّانية وشرعية مثلها مثل باقي الأحكام الشرعية. في حين، أن أصحاب أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى يصنفونها خارج دائرة الحكم الشرعي[2] ويعتبرون «الإباحة» إنشاء من الشرع الإسلامي لدائرة الحرية الإنسانية. إذ ترك الأمر والتدبير في هذه الدائرة للإرادة الإنسانية الحرة، خارج دائرة الحكم الشرعي بحيث إذا صدر حكم في تلك الدائرة فـ «لا يستند ذلك إلى الله تعالى، وإنما يستند إلى أولي الأمر أو السلطة الحاكمة المسلمة التي من حقها الاجتهاد داخل دائرة المباح بإيجاب

---

(1) انظر بهذا الصدد: شبستري، محمد مجتهد: **هرمنوتيك كتاب وسنت** (بالفارسية)، طرح نو، طهران، ص 10.

(2) انظر: شبستري: «مباني الاجتهاد» (ندوة)، مجلة نقد ونظر (الفارسية)، العدد الأول، 1415هـ. ق، ص36.

بعض المباحات أو بحظر بعضها، وطاعتها في ذلك واجبة شرعاً. ولكنها طاعة موقوفة بزمانها ومكانها لا تمتد امتداداً مؤبداً في أجيال الأمة. إن دائرة المباح في النهاية، ليست أكثر من إفساح شرعي معترف به لمجال يراد تمليكه لحركة التاريخ بمعطياتها الإيكولوجية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والنفسية والفكرية، بوجه عام، بحركة الإنسان مع المكان والزمان»[1].

ثم إن دائرة الإباحة تختلف سعة وضيقاً بالنظر إلى الاتجاهين السابقين، فبحسب أطروحة التوجيه المباشر فإن دائرة الإباحة تضيق من خلال مصادر غير نصية كالإجماع والقياس والاستحسان وغيرها عند أهل السنة، وحكم العقل وتنقيح المناط وغيرها عند الإمامية. في حين أن «دائرة الإباحة» هي سعة وفراغ بحسب أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى، ويقول ابن حزم الأندلسي «إن قولهم: «هذه مسألة لا نص فيها» قول باطل وتدليس في الدين. لأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسان نبيه (ص) إلى أن مات فقد حلله بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ وكل ما لم يأتمر به فلم يوجبه. وهذه ضرورة لا يمكن أن يقوم في عقل أحد غيرها»[2].

ومن هنا، فإن جزءاً كبيراً من الثروة الفقهية المتضخمة، الناشئة من مصادر غير نصية هو نتيجة الاتجاه الذي يرى في دائرة الإباحة توجيهاً شرعياً مباشراً في حين أن الاتجاه الثاني يرى نفسه في فسحة عن إلزامية

---

(1) ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988، ص53.

(2) الأندلسي، ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج4، المكتب الإسلامي، بيروت، ص 653.

الأحكام التي لها أساس توجيهي مباشر لأن «قانون النص يعمل من خلال دائرة المباح، داخل الواقع البشري في زمن بعينه ومكان بعينه، معترفاً له بدوره الطبيعي في حركة التشكيل. وإن ذلك يتم في مفهوم الإسلام وبمباركته، كتحصيل حاصل يمثل القاعدة (أن الإباحة هي الأصل) وليس الاستثناء»[1].

إنّ أطروحة التوجيه عبر العناوين الكبرى تدعو إلى انخراط الفقه في الواقع الاجتماعي والإنساني ودراسة المصالح والمفاسد الواقعية، ومن ثم الرجوع إلى الاعتبارات الكبرى في الشريعة لفهم «الاستراتيجيات القيميّة» ومبادئها العامة في تلك الموارد. بهدف تكوين موقف إسلامي - واقعي عن قضايا الحياة والإنسان.

المبحث الثالث:
أطروحة الفصل بين الشأن الديني والشأن الدنيوي

الأطروحة الثالثة في مجال قضايا الدين والشريعة هي الأطروحة، التي تدعو إلى الفصل بين دائرة «الأمر القدسي Sacred» ودائرة «الأمر الدنيوي Secular» انطلاقاً من أن الأمر القدسي (الديني) يأخذ اعتباره من «ما وراء الطبيعة Metaphysics»، ولا يبني أفكاره وتصوراته على المنفعة والفائدة «الدنيويتان Utilitarian»، ولا يلتزم أساساً «بالتبرير Justification» لأفكاره وتصوراته. وبالتعبير المنطقي فإن الأمر القدسي قضايا قياساتها معها. وعلى عكس ذلك تماما القيم والتصورات الدنيوية، حيث تبتني على النفع الدنيوي. ويلتزم أصحاب هذه النظرية

(1) ياسين: المصدر نفسه، ص53.

بإثبات مردودية وجدوائية «Demonstrabl Efficacy» تلك القيم والتصورات.

يقول عالم الاجتماع الفرنسي «اميل دوركهايم» بعد ربطه بين أشكال «العقد الاجتماعي Social Band» والتقدم البشري، أن النقلة النوعية التي حصلت في حياة البشرية نتيجة العقد الاجتماعي هو الفصل بين الأمر القدسي والأمر المفيد وباقي الفوارق راجعة إليه[1].

وقد نشأت هذه النظرية من خلال إرهاصات عديدة وصراعات مريرة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في الغرب. وفي الإمكان القول أن «الحركة العلمانية» بدأت في أوروبا مع «عصر النهضة» Renaissance ذلك بأن أوروبا كانت خاضعة خلال العصر الوسيط لسلطان الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تؤكد أن جسد الإنسان والأرض التي هو جزء منها مأخوذان بخطيئة آدم، ومن هنا فهما لا يستحقان من «المسيحي الحقيقي» أكثر من الازدراء. فلما بزغ عصر النهضة وانهمك أهل المدن في ألوان من النشاط تبعث في ذات نفسها على الابتهاج والفتنة وتفضي إلى مكاسب مادية ضخمة وجد هؤلاء أنفسهم في وضع يتعارض مع تعاليم الكنيسة تعارضا كاملاً: الكنيسة تدعوهم إلى احتقار الجسد، وهم يلهثون وراء كل ما يلبي حاجات الجسد ومطالبه. والكنيسة تطالبهم بازدراء الأرض والحياة، وهم يجدون الأرض مصدر الثروة ويعملون لدنياهم في المقام الأول. وهكذا بدأ الانقسام بين الكنيسة وقطاعات كبيرة من أتباعها، إلى أن حاولت الكنيسة أن تعرض وجهات نظرها على هذه

(1) ورد في: صالح بور، جهانكير: مجلة كيان (الفارسية)، نقلاً عن العدد 24 Nezbet & Perrin, 1977

القطاعات، تمرد هؤلاء عليها ودعوا إلى الأخذ بالعلمانية، بمعنى تحرير الأنشطة والمؤسسات على اختلافها من سلطان الكنيسة ورجالها. وأيا ما كان فإن العلمانية لم تتخذ شكلاً فلسفياً نظامياً في منتصف القرن التاسع عشر، وفي رأس مسلَّماتها حرية الفكر، وحرية كل أمر في مناقشة جميع المسائل الجوهرية من مثل وجود الله، وخلود الروح، وأسس الالتزام الأخلاقي(1).

من هنا، جاء تعريف العلمانية على النحو الآتي: «العلمانية هي جملة من التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذه تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي (. . .) ويمنع رجال الدين من إعطاء آرائهم (. . .) صفة مقدسة»(2).

وهذا هو التوجه الذي يرمي إلى التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس الديني المسيحي. وكما يبدو من خلال أدبيات هذه النظرية فان مصطلح «العلمانية Secularism» يطلق على مجالين مرتبطين: الأول: المفاهيم والقيم، الثاني: السلطة. ففي المجال الأول، ترى العلمانية أن المفاهيم والقيم إن كانت من القضايا الحقيقية فلا بد أن تتصف بـ«العقلانية

---

(1) انظر: البعلبكي، منير: **موسوعة المورد**، دار العلم للملايين، بيروت، ج9، ص17.

(2) العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد، وزارة الإعلام، 1986، ص 19، ورد في: ضاهر، عادل: **الأسس الفلسفية للعلمانية**، لندن، دار الساقي، 1998م، ص400.

«Rationalism»، وان كانت سلوكيات وقضايا «اعتبارية Norm»، كالفقه والقانون فلا بد من اتصافها بـ«العقلائية Rationalize». والأمور العقلائية هي ما لا يوجب فعله أو تركه ذم العقلاء بما هم عقلاء، ويتولى العقلاء الحكم عليها بالحسن أو القبح. وفي المجال الثاني، فإنَّ العلمانية ترمي إلى «الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية Church - state Differentiation»، وهو ما يطلق عليه فصل الدين عن السياسة.

وكما يصرّح «عادل ضاهر»، فإن ما يكمن في الواقع وراء إصرار العلماني على عدم حسبان الدين الأساس الأخير للالتزام السياسي هو اعتقاده باستقلالية العقل وبأسبقيته على النقل. وبحسب قوله، فإن المسألة التي لها أهميتها القصوى، بناءً على فهمنا للعلمانية، ليست النتائج المترتبة، واقعياً وموضوعياً، على الطابع الكلياني للدولة الدينية، وبالتالي على جعل الدين المصدر الأخير للشرعية وللالتزام السياسي. إن هذه النتائج، لا شك، لها أهميتها للعلماني، إنما هناك مسألة أخرى تفوقها أهمية هي مسالة كون الطابع الكلياني للدولة الدينية يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل[1].

---

(1) ضاهر: المصدر نفسه، ص53.

إن الفكرة العلمانية في تصور العلمانيين في الواقع الاجتماعي والثقافي العربي والإسلامي، تقوم في الغالب على استرجاع واجترار المفاهيم والأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها، نتيجة انطباع ساد الأوساط الفكرية والثقافية في عالمنا العربي والإسلامي من أن تحديث المجتمع العربي الإسلامي لا يتم إلّا من خلال الدعوة إلى العلمانية والفصل بين الأمر الديني والدنيوي على غرار ما تم في الغرب إبان عصر النهضة. وبحسب «عادل ضاهر» فباستثناء «أنطون سعادة» من المفكرين القوميين، لا يوجد أي مفكر قومي يذهب إلى حد النظر إلى العلمانية على أنها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله. وباستثناء «محمد أركون» من المفكرين العرب لا يوجد من يولي أي اهتمام للعلمانية بوصفها موقفاً من=

على أن العلمانية في مضامينها الفلسفية المادية ترمي إلى أبعد من ذلك أي إقصاء «الله» عن المجتمع. فلقد كان القرن التاسع عشر، هو الذي طرحت فيه التقنية كمشكلة فلسفية وهو التأسيس للانطلاقة في تتابع محطاتها. إذا ما انتهى هذا القرن، إلَّا وكان الله قد مات عند الغربيين، وهو لم يمت كما يقول «نيتشة» و «سارتر» ولكن الإنسان قتله[1].

وقبل اللاهوتيين الوضعيين بقرن ونصف، أعلن «فيو رباخ Fuerbakh» موت الله، وقبل قرنين من الترجمات البنيوية، أو التوجيهية لكتابه، أجهز «لا مترى La Mettrie» على الإنسان، إنها فلسفات موت الإنسان والإله، لقد انتهى الغرب إلى عبادة إله ميت، وهو ما يسمح بقيام دين «الوسائل» و«التقدم والنماء» الذي أخذ دور «أفيون الشعوب»[2] عند الماركسيين.

إن انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان الأوروبي بالله ـ تعالى ـ ونظرته إلى الأرض بدلاً عن النظرة إلى السماء انتزع من ذهنه أي فكرة حقيقية عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى أو تحديات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته وهيّئه ذلك نفسياً وفكرياً، للإيمان بحقه في الحرية وغمره بفيض من الشعور بالاستقلال والفردية، الأمر الذي استطاعت بعد ذلك أن تترجمه

= قضية المعرفة. انظر: ضاهر: المصدر نفسه، ص39. ويضاف إلى الاسمين السابقين «عادل ضاهر» نفسه حيث إنه ينظر إلى العلمانية بحثاً عن المرجع الأخير في المعرفة، رافضاً الفكر الديني ومتعلقاً بالقيم الخلقية، وكأن الأخلاق خارج الفكر الديني لها ضماناتها المستقلة وإلزاماتها المنفصلة. انظر: المصدر نفسه، المعرفة المعيارية وطاعة الله، والأطروحة الإبستمولوجية (1)و (2).

(1) فخري، ماجد: **أبعاد التجربة الفلسفية**، بيروت، دار النهار، 1980، ص158.

(2) غارودي، روجيه: **وعود الإسلام**، ترجمة: زغيب، بيروت، الدار العالمية، 1984، ص180م.

إلى اللغة الفلسفية أو تعبر عنه على الصعيد الفلسفي فلسفات كبرى في تاريخ أوروبا الحديثة وهي «الوجودية»[1].

ثم إنَّ بعض العلمانيين الذين يتظاهرون بالاعتدال، يقدمون أنفسهم كمؤمنين بالله لكن على أساس أن الخالق عز وجل صنع العالم وتركه، وعليه فهم يستبعدونه ـ تعالى ـ من النموذج المعرفي والأخلاقي، فهو ـ عز وجل ـ عند هذا البعض، بمنزلة صانع الساعة الذي صنعها ثم تركها تدور بحسب قوانينها الداخلية الآلية[2].

من هنا، فإن العلمانية الصلبة ـ بحسب بعض الباحثين ـ تنادي بأيديولوجيا الإلحاد في جانبها الفلسفي وتنكر الإيمان الديني وتدعو إلى مقاطعة الدين على كل الأصعدة، إنطلاقاً من العلم ووصولاً إلى العلموية «العلم باعتباره جملة الطرائق الرياضية والتجريبية التي أمّنت للإنسان سيطرة رائعة على الطبيعة، والعلموية باعتبارها جملة الخرافات والمعتقدات الباطلة التي تدعي الإفادة من شرعية خطوة هذه الطرائق، من أجل أن تفسر بها وأن تنفي باسمها جميع الأبعاد الأخرى للحياة، كالفن على سبيل المثال، والحب والتضحية، والإيمان، أو بساطة الإنسان الآخر في نوعيته، فما يدعى خطأ أضرار العلم، لا يصدر عن العلم، وإنما عن فلسفة تجعل من العلم دينا لا نجرؤ على الجهر باسمه»[3] وأما العلمانية المرنة فإنها تنفي دور الدين في المجال

---

(1) الصدر: اقتصادنا، مصدر سابق، ص 18.

(2) انظر: المسيري، عبد الوهاب: «العلمانية... رؤية معرفية»، مجلة الإنسان، العدد 10، باريس 1993م ص8.

(3) غارودي، روجيه: نداء إلى الأحياء، ترجمة: قرقوط، دمشق، دار دمشق، 1981، ص44.

الاجتماعي والحياة العامة، وتطلب من الدين الانسحاب الكامل من ساحة الشأن العام، والتموضع في زاوية الأعمال والنسك الخاصة، والاعتناء بتنظيم العلاقة بين البشر وربهم.

يقول «القرضاوي» في هذا الخصوص: «والحقيقة أن النزاع بيننا وبين العلمانيين الأقحاح، الذين يقولون بضرورة عزل الدين عن المجتمع والدولة، وحصره في ضمير الفرد... النزاع بيننا وبين هؤلاء ليس في مسألة من مسائل الفروع بل هي في قضية من قضايا الأصول، لأنها تتعلّق بـ «حاكمية الله» تعالى. هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه، ويأمرهم وينهاهم، ويحلّل لهم ويحرّم عليهم أم لا؟ العلمانيون يحرمون الله ـ جل جلاله ـ من هذا الحق، ويتعالمون على ربّهم، ويزعمون أنهم أعلم من الله بخلقه، وهذه مسألة أصولية عقيدية بلا ريب»[1].

ففي ضوء هذه الأطروحة، فإن دائرة الفقه (الدين) تتحدد بحدود العبادات وممارسة الشعائر والطقوس الدينية. وليس للدين والفقه أي دور معترف على صعيد الحياة العامة انطلاقاً من مبدأ فلسفي يرفض الآخر الذي لا ينطلق من مبادئها الفلسفية في النظر إلى الحياة والقضايا الاجتماعية.

الشريعة بنظرة من الداخل

كما ذكرنا في مستهل الفصل فإنه لا يقتصر رسم دائرة الفقه بالنظرة إلى الشريعة من الخارج أوهو ما عبرنا عنه بالموقف المبدئي والفلسفي ـ

---

(1) القرضاوي، الشيخ يوسف: السياسة الشرعية، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1998، 1419هـ، ص 17 ـ 18.

بل يمكن الاستناد إلى المعطيات الداخلية للشريعة أيضاً لتحديد دائرة الفقه ونطاقه. ولهذا الغرض بالذات ـ يمكن الانطلاق من الاعتبارات التالية[1]:

أولاً: استقراء أحكام الشريعة ـ الكتاب والسنة ـ وفق الآليات الثلاثة:

أ ـ **الاستقراء الأفقي**: حصر الآيات والروايات المتضمنة للأحكام وتصنيفها وفق الأبواب الفقهية، وهذا ما نسمّيه بـ«الدليل الإحصائي».

ب ـ **الاستقراء العامودي (الرأسي)**: دراسة محتوى الآيات والروايات المشتملة على الأحكام، والذي نسميّه بـ«الدليل العقلي» أو «التحليلي».

ج ـ **الاستقراء الميداني**: بدراسة السيرة العملية للأنبياء(ع) والمعصومين. وهذا ما نسميه بـ«الدليل التاريخي».

ثانياً: الانطلاق من الأهداف العامة للشريعة، ويأتي الحديث عنه في الفصول الآتية تحت عنوان: «مقاصد الشريعة».

ثالثاً: الانطلاق من التراث الفقهي، المكتوب والشفهي أي سيرة الفقهاء والمتشرعة (سيرة السلف الصالح)، غير أن الأخير يتصف بالبعد التاريخي والزماني وليس له قيمة الاعتبارات السابقة من هذه الناحية.

---

(1) لمزيد من التفصيل انظر: دراستنا تحت عنوان: «نطاق الفقه على ضوء معطيات الشريعة»، مجلة الحياة الطيبة، الصادرة في بيروت، العدد الخامس، شتاء 2001م، ص 211 ـ 230.

المصادر والمراجع

أ ـ القرآن الكريم وعلومه:

1 ـ **القرآن الكريم**: طباعة مؤسسة الإيمان، بيروت، ودار الرشيد، دمشق، د.ت.

2 ـ الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، دار القلم، بيروت، الشامية، دمشق، 1418هـ.

3 ـ الرازي، محمد بن عمر: **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار الفكر العربي، بيروت، 1985.

4 ـ عبده، محمد ورضا، رشيد: تفسير المنار (تفسير القرآن الكريم)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

5 ـ الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1403.

6 ـ الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1981.

7 ـ الحارث الحاسبي: **العقل، فهم القرآن**، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

8 ـ الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن ودرره**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1988.

ب ـ العقيدة والأيديولوجيا:

1 ـ الجرجاني: **شرح الموقف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

2 ـ الماتريدي، أبو منصور: **التوحيد**، طبعة القاهرة، د. ت.

3 ـ الإسفراييني: **التبصر في الدين**، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

4 ـ الباقلاني، أبو بكر: **الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، الثقافة الحديثة، القاهرة، 1950.

5 ـ الباقلاني، أبو بكر: **التمهيد**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.

6 ـ الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، دار الحداثة، 1985.

7 ـ المفيد، محمد بن نعمان البغدادي: **أوائل المقالات**، ضمن «مصنّفات المفيد»، ج4، قم، 1413.

8 ـ المرتضى، علي بن الحسين: **الشافي في الإمامة**، ج 1، مؤسّسة آل البيت، بيروت، 1407هـ.

9 ـ المرتضى، علي بن الحسين: **الذّخيرة في علم الكلام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1411هـ.

10 ـ الغزالي، أبو حامد محمّد: **الاقتصاد في الاعتقاد**، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1962م.

11 ـ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف: **كشف المراد**، ط 1، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1408هـ.

12 ـ القرضاوي، د. يوسف: **الخصائص العامّة للإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م.

13 ـ شلتوت، الشيخ محمود (شيخ الجامع الأزهر): **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار القلم، القاهرة، د.ت.

14 ـ سارتر، جان بول: **الوجودية وأصالة الإنسان**، الترجمة الفارسية: م. رحيمي، نيلوفر، طهران، 1988.

15 ـ ليفي ستروس، كلود: **الإناسة البنائية**، ترجمة حسن قبيسي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990

16 ـ العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد، وزارة الإعلام، 1986.

17 ـ ضاهر، عادل: **الأسس الفلسفية للعلمانية**، لندن، دار الساقي، 1998.

18 ـ فخري، ماجد: **أبعاد التجربة الفلسفية**، بيروت، دار النهار، 1980.

19 ـ فرح، أنطون: **ابن رشد وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، 1981م.

20 ـ زكريا، د. فؤاد: **العلمانية ضرورة حضارية**، كتاب قضايا فكرية (الكتاب الثامن)، د.ن. اكتوبر، 1989.

21 ـ غيلنر، أرنست: **ما بعد الحداثة**... ترجمة معين الإمام، دار المدى، دمشق 2001.

جـ ـ أصول الفقه:

1 ـ زين الدين، الشيخ حسن: **معالم الدين**، ط. عبد الرحيم، ايران، د.ت.

2 ـ السيستاني، السيد علي: **الرافد في علم الأصول**، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1414هـ، 1994م.

3 ـ الشافعي، الإمام محمد ابن إدريس: **الرسالة**، دار التراث، القاهرة، ط2، 1979م.

4 ـ الأسنوي، عبد الرحمن بن حسن: **نهاية السؤول شرح منهاج الأصول**، لعبد الله بن عمر البيضاوي، ج1، طبعة مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، د.ت.

5 ـ الغزالي، أبو حامد محمد: **المستصفى في علم الأصول**، ج1، دار المعرفة الحديثة، بيروت، د.ت.

6 ـ الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ.

7 ـ الحكيم، السيد محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1418هـ، 1997.

8 ـ الخراساني: **كفاية الأصول**، طبعة مؤسسة آل البيت، قم، ج1،2.

9 ـ جمال الدين، د. مصطفى: **المعنى الحرفي عند الأصوليين**، طبعة النجف الأشرف، د.ت.

10 ـ الحكيم، السيد سعيد: **المحكم في أصول الفقه**، ج3، جاويد، قم، ط1، 1414هـ، نشر: مؤسسة المنار

11 ـ المظفر، محمد رضا: **أصول الفقه**، ج1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط4، 1990.

12 ـ الآمدي، سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

13 ـ الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول** (الحلقة الثالثة 2)، جامعة المدرسين، قم، 1404هـ.

14 ـ الأندلسي، ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج4، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.

15 ـ الشاطبي، أبي إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، وإعادة تحريرها للشيخ محمد الطاهر عاشور.

16 ـ الطالقاني، علي: **مناط الأحكام**، طبعة حجرية، تبريز، د. ت.

د ـ فلسفات العلوم ومداخلها:

1 ـ أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج: «العلم في منظوره الجديد»، **عالم المعرفة**، العدد 134، شباط 1989،

2 ـ نصر، د. حسين: **الحاجة إلى العلم المقدَّس** (الترجمة الفارسية)، طه، قم، 1382هـ.ش.، 2003م.

3 ـ العطاس، د. محمد نقيب: **الإسلام وفلسفة العلم**، ضمن: مدخل إلى النظرة الكونية الإسلامية (الترجمة الفارسية)، جامعة طهران، 1996م.

4 ـ باربور، إيان: **علم ودين** (بالفارسية)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ط2، 1374هـ.ش.، 1995م.

5 ـ بوبر، كارل ريموند: **منطق الاكتشاف العلمي** (بالفارسية)، ترجمة: حسين كمالي، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ط2، 2003م.

6 ـ نيكولسكو، بَسَراب: «بيان العبر مناهجية»، ترجمة: ديمتري أفييرينوس، دار مكتبة إيزيس، سلسلة **آفاق**، 2، دمشق، ط1، 2000.

7 ـ كون، توماس: «بنية الثورات العلمية»، ترجمة: شوقي جلال، **عالم المعرفة**، العدد 168، الكويت، 1992.

8 ـ سيّلري، فرانكو: **النقاش الكبير حول النظرية الكوانتية**، باريس، 1986.

9 ـ الخولي، د. يمنى: «فلسفة العلم في القرن العشرين»، **عالم المعرفة**، العدد 264، الكويت، 2000 م.

10 ـ دياس: «فلسفة القانون»، ترجمة: هنري رياض، بيروت، دار الجيل، 1985.

11 ـ مرقس، د. سليمان: **فلسفة القانون**، دراسة مقارنة، مكتبة صادر، بيروت، 1999.

12 ـ كانط، ايما نويل، وبدوي، عبد الرحمن: **فلسفة القانون والسياسة**، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.

13 ـ فرج، د. توفيق حسن: **المدخل للعلوم القانونية**، الدار الجامعية، بيروت 1993.

14 ـ النشار، د. علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

15 ـ الصدر، السيد محمد باقر: **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986.

16 ـ فضل الله، د. هادي: **مدخل إلى المنطق الرياضي**، دار الهادي، بيروت 1999.

17 ـ جمع من الباحثين: **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ج2، المعهد العالمي، القاهرة، 1418.

18 ـ نيكولسكو، بَسَراب: «بيان العبر مناهجية»، ترجمة: د. **أفيرينوس**، إيزيس، سلسلة **آفاق**، دمشق، 2000.

19 ـ بوبر، كارل: «أسطورة الإطار»، ترجمة يمنى الخولي، **عالم المعرفة**، العدد 292، الكويت، 2003.

هـ ـ الفقه والفكر الاجتماعيان:

1 ـ شمس الدين، محمد مهدي: **العلمانية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996.

2 ـ شبستري، محمد: **هرمنوتيك كتاب وسنت** (بالفارسية)، طرح نو، طهران، 1375 هـ.ش.

3 ـ شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية، بيروت، 1995.

4 ـ القرضاوي، الشيخ يوسف: **السياسة الشرعية**، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1998، 1419هـ.

5 ـ الكواكبي، عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، القاهرة، كتيبة الأزهر، 1998م.

6 ـ النائيني، محمد حسين: «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»، طبعة مجلة **الموسم**، العدد الخامس، 1990هـ.

7 ـ الصدر، محمد باقر: **سلسلة الإسلام يقود الحياة**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران.

8 ـ شمس الدين، الشيخ محمد مهدي: **في الإجتماع السياسي الإسلامي**، دار الثقافة، قم، 1994م.

9 ـ القرضاوي، د. يوسف: **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، دار الصحوة، القاهرة، 1986م.

10 ـ الصغير، عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية**، دار المنتخب العربي، بيروت، د.ت.

11 ـ سانو، د. قطب: **أدوات النظر الاجتهاد المنشود**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ، 2000م.

12 ـ السنهوري، د. عبد الرزاق: **مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي**، منشورات محمد الداية، بيروت، د.ت.

13 ـ ملاط، شبلي: **تجديد الفقه الإسلامي**، دار النهار، بيروت، ط1، 1988، ترجمة: غسان غصن.

14 ـ مونتسكيو: **روح الشرائع**، الترجمة الفارسية: علي أكبر مهتدي، أمير كبير، طهران، 1362هـ.ش.

15 ـ حكيمي، محمد رضا: «الاجتهاد التحقيقي»، كتاب **قضايا اسلامية معاصرة**، 1421 ـ 2000.

16 ـ إمام، محمد كمال الدين: **نظرية الفقه في الإسلام (مدخل منهجي)**، مجد، بيروت، 1998م.

17 ـ البنّا، جمال: **نحو فقه جديد**، د. ن. ، القاهرة، 2000م.

18 ـ الصدر، السيد محمد باقر: **اقتصادنا**، **المجموعة الكاملة**، ج 1، دار التعارف، بيروت، 1987.

19 ـ القرضادي، الشيخ يوسف: **عوامل السعة والمرونة في الشريعة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.

20 ـ عامر: د. عبد العزيز: **المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي**، القاهرة، العالمية، 1969.

21 ـ عودة، عبدالقادر: **التشريع الجنائي الإسلامي**، ج1، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1985م.

22 ـ المودودي، أبو الأعلى: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، جدة، د.ن.، 1985.

23 ـ الزحيلي، وهبة: **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987.

24 ـ القطان، مناع: **التشريع والفقه في الإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.

25 ـ السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**، القاهرة، دار أقرأ، 1984.

26 ـ ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1953م.

27 ـ ابن القيم الجوزية (نفسه كما سبق): **أحكام أهل الذمة**، ج2، دار العلم للملايين، بيروت. د.ت.

28 ـ المامقاني، عبد الله: **رسالة هداية الأنام في حكم أموال الإمام**، قم، الطبعة الحجرية، د.ت.

29 ـ خلاّف، عبد الوهاب: **السياسة الشرعية**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1350 هـ.

30 ـ السنهوري، د. عبد الرزاق: **فقه الخلافة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000.

31 ـ الخوئي، أبو القاسم: **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، قم، 1410هـ. تقرير: الميرزا الغروي.

32 ـ الطوسي، محمد بن الحسن: **الغيبة**، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1385هـ.

33 ـ عالية، د. سمير: **علم القانون والفقه الإسلامي**، المؤسسة الجامعية (مجد)، بيروت، 1996.

34 ـ اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، طبعة طهران، 1399هـ. 100 ـ المامقاني، عبد الله: **تنقيح المقال في معرفة الرجال**، قم، طباعة حجرية 101 ـ 102.

و ـ المعاجم اللغوية والفنية والموسوعات:

1 ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ.

2 ـ الخوارزمي، محمد بن أحمد الكاتب: **مفاتيح العلوم**، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1342هـ.

3 ـ الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، الدار التونسية، تونس، 1971.

4 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1413هـ.

5 ـ الأعسم، عبد الأمير: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية، القاهرة، 1989.

6 ـ ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ج19، ط2، القاهرة، د.ت.

7 ـ الجزيري، عبد الرحمن: **الفقه على المذاهب الأربعة**، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1986.

8 ـ الغزالي، أبو حامد محمد: **إحياء علوم الدين**، ج2، دار المعرفة، بيروت، 1983.

9 ـ ابن خلدون: **المقدمة**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986.

ز ـ مراجع متفرقة:

1 ـ الباقلاني، أبو بكر: **التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، دمشق، د.ن.، د.ت.

2 ـ قطب، سيد: **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، د.ت.

3 ـ التونسي، خير الدين: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت، دار الطليعة، 1978.

4 ـ نصار، ناصيف: **تصورات الأمة المعاصرة**، علاقة الدين والدنيا عند الكواكبي، د.ن.، بيروت، 1966.

5 ـ عودة، عبد القادر: **الإسلام بين جهل أبناءه وعجز علمائه**، د.ن.، القاهرة، د. ت.

6 ـ الوزير، زيد علي: **تصحيح المسار**، بريطانيا، مركز التراث اليمني، 1992.

7 ـ الطالبي، عمار: **آثار ابن باديس**، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

8 ـ غارودي، روجيه: **نداء إلى الأحياء**، ترجمة: قرقوط، دمشق، دار دمشق، 1981.

9 ـ غارودي، روجيه: **وعود الإسلام**، ترجمة: زغيب، بيروت، الدار العالمية، 1984.

10 ـ أسيسكو: **الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي**، أسيسكو، المغرب، 1997.

11 ـ نصر، د. حسين: **الشاب المسلم والعالم الحديث**، الترجمة الفارسية، طرح نو، طهران، 1997.

12 ـ فورسايث، دايفيد: **حقوق الإنسان والسياسة الدولية**، الجمعية المصرية، القاهرة، ط1، 1993.

13 ـ علي، د. نبيل: «الثقافة العربية وعصر المعلومات»، **عالم المعرفة**، العدد 276، الكويت، 2001.

14 ـ الجابري، د. محمد عابد: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، د.ن.، بيروت، ط2، 1997.

15 ـ ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988.

16 ـ العلايلي، عبد الله: **مقدمات لا محيد عن درسها جيداً لفهم التاريخ العربي**، دار الجديد، بيروت، د.ت.

17 ـ عودة، د. محمود: **أسس علم الإجتماع**، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.

18 ـ علي سعد، د. اسماعيل: **نظرية القوة**، مدخل في علم الاجتماع السياسي، د.ن.، الإسكندرية، 1978.

19 ـ القرافي، شهاب الدين أحمد: **الفروق**، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت.

حـ ـ الدوريات:

1 ـ **عالم الفكر**، المجلد 29، يناير (مارس)، 2001م. الصادر عن المجلس الوطني، الكويت.

2 ـ **المعرفة**، العدد 434، تشرين الثاني، 1999م، الصادرة في دمشق.

3 ـ **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، العدد الحادي والأربعون، حزيران/ يونيو 2000م. الصادرة في الكويت.

4 ـ **الحياة الطيبة**، العدد الخامس، السنة الثالثة، شتاء 2001. والعدد (7 ـ 6) 2001. والعدد 12ربيع2003. والعدد 13 خريف 2003. والعدد 14 شتاء 2004 الصادرة في بيروت.



Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

25

PHILLOSOPHY OF FIQH

A Study in Methodical Basis of Islamic Fiqh

يرى الكاتب أننا نعيش في عصر أصبحت فلسفة العلم فيه ملازمة للعلم نفسه؛ بحيث لا يمكن تصوّر علم من دون فلسفة، لأن فلسفة العلم هي علم العلم وحكمته التي أخذت على عاتقها مهمة البحث عن قضايا هامة بالنسبة إلى العلم، كالبحث عن البنية المنطقيّة للعلم، ومنطق تطوّر العلم، تنظيم العلم، سوسيولوجيا العلم، وذلك ضمن دراسة تحليلة - نقدية من خارج العلم، وبطبيعة الحال فإن الفقه ليس استثناءً من سواه من العلوم التي تسعى وباستمرار لتنمية الفكر الفلسفي بجنب العمل العلمي والمعرفي، صيانة للمعرفة وتسديدا لخطواتها المستقبلية نحو مزيد من التطور والازدهار في بعدها النظري والعملي.

ثم إن تطوير الصناعة الفقهية والعمل الاجتهادي باتجاه التنظير، بحاجة إلى مداخل أهمها: تطوير علوم المناهج، فلسفة الفقه و ترتيب وتصنيف الموضوعات الفقهية. ورغم الأهمية الكبيرة لهذه الموضوعات فإنّ الكتابات المعاصرة لم تتقدّم بهذا الاتجاه بشكل يدعو إلى التفاؤل، حيث إنّ جهود المعاصرين اقتصرت على الشرح، وشرح الشرح...

ويهدف الكاتب إلى العمل على تغيير إيجابي في نمط الفكر الاجتهادي، ومراجعة موضوعية للموروث بتجديد لغته ومصطلحاته وأطر تنظيمه وطريقة إدارته ومستويات تحليله بحيث يصبح أكثر اقترابا من المستوى الإنساني الحسي والملموس والواقعي، وأكثر إدراكا للواقع بكلّ تعقيداته وتعرّجاته وأكثرَ قدرة على الاستيعاب والمعالجة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com